José Juncosa Blasco • Blas Garzón Vera
Coordinadores

Wilson Gutiérrez, Antonia Manresa, Blas Garzón, Cecilia Ortiz, Galo Sarmiento, Juan Bottasso, José Juncosa, Luis Álvarez, Ángel Torres, Angélica Almeida y Natalia Pineda

Misiones, pueblos indígenas y la conformación de la REGIÓN AMAZÓNICA

Actores, tensiones y debates actuales



Universidad Politécnica Salesiana





Misiones, pueblos indígenas y la conformación de la Región Amazónica

Actores, tensiones y debates actuales

José Juncosa Blasco
Blas Garzón Vera
(Coords.)

JUNCOSA BLASCO, J., and GARZÓN VERA, B., eds. *Misiones, pueblos indígenas y la conformación de la Región Amazónica*: actores, tensiones y debates actuales [online]. Quito: Editorial Abya-Yala, 2019, 209 p. ISBN: 978-9978-10-494-1. https://doi.org/10.7476/9789978104941.



Misiones, pueblos indígenas y la conformación de la Región Amazónica

Actores, tensiones y debates actuales

José Juncosa Blasco • Blas Garzón Vera
Coordinadores

*Wilson Gutiérrez, Antonia Manresa, Blas Garzón,
Cecilia Ortiz, Galo Sarmiento, Juan Bottasso, José Enrique Juncosa,
Luis Álvarez, Ángel Torres, Angélica Almeida y Natalia Pineda*

Misiones, pueblos indígenas y la conformación de la Región Amazónica

Actores, tensiones y debates actuales



2019

Misiones, pueblos indígenas y la conformación de la Región Amazónica
Actores, tensiones y debates actuales

1era. Edición: Universidad Politécnica Salesiana 2019
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Casilla: 2074
P.B.X.: (+593 7) 2050000
Fax: (+593 7) 4088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec
Cuenca-Ecuador

CARRERA DE ANTROPOLOGÍA
Grupo de investigación
Misiones y pueblos indígenas

Derechos de autor: 057079
Depósito legal: 006423
ISBN UPS: 978-9978-10-382-1

Diseño, diagramación e impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala

Tiraje: 300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, agosto 2019

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

Índice

Prólogo

Carmen Álvarez

"Cuando un pueblo ocupa el territorio donde vive otro, pueden suceder varias cosas (...). Sucedió en América Latina con la llegada de los europeos" (Juan Bottasso, sdb).

El Simposio "Misiones, pueblos indígenas y la conformación de la Región Amazónica", realizado en la Universidad de Cuenca, en el marco del X Congreso Ecuatoriano de Historia, nos invita a reflexionar sobre algunas de las consecuencias de este encuentro cultural del que, desde la experiencia salesiana, somos parte desde el año de 1888.

La presencia salesiana en el Ecuador atraviesa buena parte de la historia republicana de nuestro país, sobre todo porque no se trata de un simple asentamiento sino de una convivencia participativa que, atravesada por el lenguaje, ha influido además en la religión, la educación y las tradiciones y costumbres de los pueblos tocados por la interacción social y cultural. En el habla cotidiana, términos como Don Bosco, María Auxiliadora, Técnico Salesiano, Politécnica Salesiana, son parte de nuestra forma de vivir, transitar, orar, estudiar, emprender, ayudar, etc. La historia ecuatoriana, definitivamente, tiene un antes y un después de la llegada de los salesianos, historia que se estaba

construyendo en el marco de la industrialización retrasada con relación a la región:

> Cuando llegaron los salesianos, América Latina experimentaba una etapa de entusiasmo por el progreso. Fue un periodo de fervor por la ciencia y la técnica que se expandió desde los países más industrializados. Ecuador no había entrado en esta dinámica, pero sus gobiernos y algunas élites económica beneficiadas por el crecimiento económico agroexportador así lo pretendían. (Garzón, 2017, p. 31)

Para la comunidad salesiana, la relación con los pueblos indígenas determinó la necesidad de mantener abierta una constante reflexión sobre este acontecer cultural, de ello dan cuenta publicaciones académicas, encuentros, diálogos temáticos, entre otros. El simposio "Misiones, pueblos indígenas y la conformación de la Región Amazónica: Roles, tensiones y debates actuales", coordinado por el Grupo de Investigación Misiones y Pueblos Indígenas (GIMPI)[1] de la Universidad Politécnica Salesiana, busca comprender las complejas relaciones entre ambos actores en el proceso de conformación regional de la Amazonía ecuatoriana. Las constantes y dramáticas transformaciones que vive la región —la implantación del modelo extractivista, el confinamiento progresivo de la población indígena a áreas territoriales limitadas, la consolidación del Estado como actor clave y preponderante y la acción política de las organizaciones indígenas ejercida cada vez más desde los espacios públicos de elección popular— requieren ser comprendidas y reflexionadas.

El Simposio parte de la hipótesis de que las misiones, católicas y no católicas, parecen haber cumplido su ciclo como actores regionales relevantes, y su papel, redimensionado por

1 El grupo de investigación interdisciplinar GIMPI busca ser un referente para la comprensión crítica de las complejas y tensas relaciones entre los pueblos indígenas y las diversas iglesias que convirtieron sus espacios vitales en territorio de misión. Al mismo tiempo aspira a ser reconocido como un lugar de reflexión compartida, conversación y diálogo entre las organizaciones indígenas y las iglesias para llevar adelante iniciativas comunes que contrarresten los ejes del proyecto civilizatorio que las misiones impulsaron entre los pueblos indígenas: https://bit.ly/2XO8kZ

las mismas organizaciones indígenas, requiere ser repensado; esto provoca una nueva interrogante sobre el sentido de su presencia y la prevalencia de sus propuestas cuando los desafíos sociales, políticos y culturales, dibujan otros escenarios, y cuando las condiciones de entes civilizatorios, no poseen los mismos parámetros que hace dos siglos.

El Simposio reunió a especialistas en historia, educación, antropología, sociología y otras áreas de conocimiento, cuyos trabajos contribuyen al entendimiento de las nuevas perspectivas misioneras. Varios han sido los caminos que, desde la mirada metodológica se han puesto en marcha, entre ellos destacan los estudios de caso hasta, el análisis de historias notables y la descripción de presencias significativas cuyos resultados se comparten en la presente recopilación que sistematiza las ponencias. A continuación presentamos la síntesis de cada artículo:

La escuela como proyecto de expansión de la ciudadanía (1900-1960): Una mirada desde las comunidades de la ribera del río Bobonaza, Pastaza (Antonia Manresa). Explora el proceso del surgimiento de la escuela en la provincia de Pastaza, a lo largo del río de Bobonaza. A través de la etnografía describe historias de vida de las personas mayores de la comunidad y hace un análisis de archivos históricos. Examina y contrasta el surgimiento de las primeras escuelas religiosas y estatales de principio de 1900 hasta los años 60. Entre las reflexiones relevantes se muestra la de la escolarización que deja ver el choque epistémico entre las diferentes visiones de los proyectos de vida que consolida cada pueblo desde su lógica de vivencia. Por un lado, las misiones religiosas, específicamente la Misión Dominicana y el Estado central cuya finalidad es convertir al "otro" en potencial "sujeto"; y, por otro lado, desde estos "otros", la necesidad de ser reconocidos como sujetos con los derechos ciudadanos siendo "educados".

Relaciones y tensiones en los proyectos colonizadores: misioneros y dirigentes shuar (Blas Garzón Vera). La presencia de los llamados colonos (población mestiza), de la provincia de Azuay, en los territorios de la actual provincia de Morona

Santiago, en el primer tercio del siglo XX, provocó una nueva configuración y relación con la población nativa, los Shuar. Los proyectos colonizadores o "civilizatorios" impulsados por misioneros, particularmente por los salesianos, y más tarde por el Estado ecuatoriano, provocó un incremento demográfico de la población mestiza que terminó estructurando nuevos centros urbanos conocidos hoy como parroquias o cantones. Este trabajo explora por un lado los intereses y necesidades que empujaron la migración de la población azuaya (búsqueda de oro, precarización económica y expansión de la frontera agrícola); los intereses de los misioneros (evangelización y educación); y, el Estado (incorporar estos espacios a la vida productiva nacional), con la creación de instituciones como el Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago-CREA; y, las expectativas de la población receptora y dueña hasta ese momento de los territorios amazónicos, los Shuar. Un contexto que evidencia tensiones y relaciones necesarias de analizar para comprender la configuración identitaria de esta región.

Los misioneros josefinos, su relación con los indígenas y la conformación de la región amazónica (Wilson Gutiérrez-Marín). El tema de los misioneros josefinos ha sido abordado desde una recopilación de información muy extensa cuyas investigaciones y publicaciones son de corte histórico. En ellas se ubica la llegada de los padres josefinos desde Italia al Ecuador en 1922. Se asentaron en Ambato y, el mismo año ingresaron, a la Amazonía ecuatoriana, por Baños y Puyo, hacia Tena, cuando esta ciudad no tenía más que unas pocas cabañas de colonos, mientras los indígenas vivían en la selva. El apostolado de estos sacerdotes los llevó a heredar el trabajo inconcluso dejado por los jesuitas en Archidona, Tena, Puerto Napo. Se extendieron hacia Zarzayacu, Misahuallí, Cotundo, Baeza, San Francisco de Borja, El Chaco y otras poblaciones amazónicas. En los pueblos que se conformaron así como los creados por ellos, los misioneros dotaron de servicios básicos como agua entubada y electricidad. Se ingeniaron para fungir como carpinteros, albañiles, arquitectos, ingenieros y construir puentes colgantes, iglesias,

caminos de herradura. Iniciaron también la educación formal, con apoyo estatal, y levantaron la infraestructura adecuada para escuelas y colegios. Muchas historias cuentan también de las adversidades con las que se enfrentaron; varios murieron en las torrentosas aguas del río Napo y sus afluentes en sus ansias por llegar a las comunidades más alejadas. A través de su apostolado integraron a los indígenas al convivir nacional. Los caseríos se convirtieron en ciudades, borraron la idea "el oriente es un mito" y consiguieron incluir estos territorios en los planes de los gobiernos de turno.

Misioneros y militares. La construcción del Estado en el suroriente ecuatoriano (Cecilia Ortiz). Esta investigación explora la relación entre misioneros y militares en el suroriente ecuatoriano, durante la primera mitad del siglo XX, en la jurisdicción del Vicariato de Méndez y Gualaquiza, bajo tutelaje salesiano desde 1893. Ubicado entre Ecuador y Perú, este espacio estuvo en permanente situación de disputa internacional, por sus límites sin demarcar de forma definitiva hasta 1998. La relación entre salesianos y militares estuvo mediada por el interés mutuo de defender al territorio y sus habitantes originarios, el pueblo shuar, y de articularlos al Estado y a la nación ecuatorianos tras procesos de nacionalización y de civilización/evangelización. Sostiene que el poder estatal en la región se construye sin pasar por la vía burocrática, sino que son las misiones salesianas quienes encarnan a la autoridad a través de la delegación de poder por medio de tratados inter-institucionales entre la Santa Sede, la Pía Sociedad de San Francisco de Sales y el Gobierno ecuatoriano.

Shuar, salesianos y mineros en el siglo XX (Galo Sarmiento). Al siglo XVI se lo conoce como "el siglo de oro", por la intensa explotación de este metal, siendo precisamente en esta región en donde se concentra la mayor riqueza. El levantamiento indígena de 1599 terminaría con esta época de esplendor minero y las puertas de la Amazonía se cerraron por cerca de dos siglos. Este suceso es una clara evidencia de que el encuentro entre los misioneros europeos y los pueblos amazónicos vivieron experiencias de violencia y desacuerdo que no siempre

fueron fáciles de superar. En las selvas orientales ecuatorianas, hábitat de uno de los grupos más belicosos de la Amazonía, los Shuar, la vida se tornaba hostil para quienes no conocían el medio y sus formas de enfrentarlo. Las pugnas por los territorios daban cuenta de una herencia bélica arraigada durante años, en pos del dominio de los yacimientos. Este estudio analiza el rol que jugaron los Shuar y los salesianos entre los siglos XIX y XX, época de intensa actividad minera en el territorio confiado al Vicariato, que termina en el año de 1941 con un levantamiento en contra del poder del oro, por los abusos de los explotadores, "la última rebelión shuar en la región".

El proyecto misionero amazónico de los salesianos: contradicciones y tensiones (Juan Bottaso, sdb). Los salesianos llegaron al Ecuador llamados por el Gobierno. El motivo principal: su capacidad para dar comienzo a la educación técnica en el país. En un segundo momento, al crearse, por solicitud del mismo Gobierno, los Vicariatos Apostólicos del Oriente, se pidió a los salesianos que se hicieran cargo del Vicariato de Méndez y Gualaquiza para asegurar una presencia estable y organizada en el territorio, cuando el Estado aún estaba muy poco presente; mientras, con el auge cauchero, multitudes de aventureros de todo tipo estaban penetrando en la región desde Brasil y Perú, aprovechando la navegabilidad de los ríos. Existe testimonio vivencial de estas experiencias, entre ellos el de Juan Bottasso, sdb. Su convivencia con las comunidades indígenas se materializa en obras publicadas sobre los Shuar y otras nacionalidades del Ecuador. Se internó en las misiones de oriente con el fin de servir a las comunidades. Él, se considera un ítalo-ecuatoriano, "pasé 23 años en Italia y 53 en Ecuador". Ha sido testigo de la historia y de las etapas de transformación de este país, sobre todo del Oriente; recuerda las carreteras, en la parte de la cordillera, en donde se circulaba a caballo o a pie, lo que le otorgaba la condición de un lugar exótico y misterioso, pero esto no fue un obstáculo para continuar con su misión de ayuda social, "sin ser poeta, le gusta observar la naturaleza con una mirada distinta y un espíritu aventurero que le ayudó a sobrevivir en la selva".

Civilización y desarrollo amazónico en el discurso y acción del misionero salesiano Carlos Crespi Croci (1891-1982) (José Juncosa y Luis Álvarez). El misionero salesiano Carlos Crespi es figura relevante y decisiva para la nacionalización de la Amazonía ecuatoriana concebida como extensión territorial y dominio de las autodenominadas fuerzas vivas de las regiones andinas colindantes. El padre Carlos Crespi dio forma discursiva y contenido utópico al proyecto regional amazónico denominado Oriente Azuayo, vislumbrando un territorio al servicio del proyecto de empresarios y colonos de la Sierra, y sustentado en la explotación minera. Esta ponencia aborda la concepción de la naturaleza y el territorio amazónico; la noción de progreso y la atribución de un lugar y destino para el pueblo shuar. Se cierra con la crítica al proyecto en el presente, caracterizado por la consolidación de la población colona e indígena, por la actoría decisiva del Estado y la presencia de megaproyectos mineros. Se interroga sobre el sentido y legitimidad del proyecto en un presente que parece haber confirmado la visión utópica del Padre Crespi.

Análisis de producción fotográfica y obras audiovisuales de misiones salesianas en la región amazónica (Ángel Torres y Angélica Almeida). Posiblemente uno de los legados más atractivos de los salesianos está vinculado a la producción de imágenes como testimonio de su aporte tecnológico. En este estudio se muestra un repaso de producciones del fondo fotográfico y audiovisual de las misiones salesianas en la región amazónica del Ecuador desde 1888 hasta 2007. La clasificación sistematizada del archivo inspectorial salesiano proveniente del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza. Cuenta con 8870 fotografías y alrededor de 100 producciones audiovisuales, que se constituyen en testimonio de la realidad del Oriente y los proyectos instaurados por los misioneros: "De la autoría del Padre Crespi es la película *Los invencibles shuaras del Alto Amazonas*, de 1926, por primera vez y con la ayuda de un cineasta italiano fijó en el celuloide paisajes y escenas de la misión y sobre todo las costumbres del pueblo shuar (este material es considerado hoy como el primer documental antropológico ecuatoriano"

(Garzón, 2017, p. 52). La mirada cualitativa de esta recopilación documental que suma fotografías y videos, se orienta a difundir las relaciones educativas y culturales que, entre ecuatorianos y extranjeros salesianos, se mantienen aún firmes como evidencia de un largo y rico legado histórico que da cuenta clara del accionar humano.

Resignificar el uso de la fotografía etnográfica de los archivos históricos.Reflexiones en torno a la muestra fotográfica "Rostros y actores en el territorio shuar-achuar" (José Juncosa y Natalia Pineda). A partir de la muestra fotográfica "Rostros y actores en el territorio shuar-achuar", presentada en el Congreso Internacional de Antropología y Lingüística 2018, Yapankam, (Sevilla Don Bosco, Amazonía ecuatoriana), los autores reflexionan desde la necesidad de gestionar los fondos audiovisuales de los archivos misioneros como un recurso al servicio de la memoria histórica de las nacionalidades amazónicas. El artículo analiza los usos de las fotografías recabadas por misioneros para esclarecer los distintos propósitos y sentidos más allá del uso propagandístico e institucional religioso. Asimismo, el artículo identifica los usos y sentidos también desde las comunidades retratadas y las transformaciones perceptivas en torno a la figura humana y el retrato. Para ello, inicia con la descripción de las definiciones en torno a la imagen corporal según los Shuar condensadas en el término *wakan'* y en un tipo de mirada que percibe la totalidad corporal como el rostro de la persona, denunciado con ello los principios metonímicos que fraccionan el cuerpo retratado en la producción fotográfica misionera y etnográfica. En un segundo momento, el artículo recupera las reacciones y testimonios de hombres y mujeres indígenas que observaron las fotografías de la muestra para establecer que prima en ellos el sentimiento de solidaridad y continuidad histórica con los personajes retratados por sobre la crítica de las prácticas coloniales del registro fotográfico que convierten a los indígenas retratados en seres anónimos y numerarios al servicio de la gesta misionera.

Sobre los autores

Luis Alfonso Álvarez Rodas. Nace en Achupallas Provincia de Chimborazo, el 27 de mayo de 1956. Realizó sus estudios primarios en la Escuela Fusionadas 14 de Julio de la Parroquia Achupallas (1968). Los estudios secundarios los realizó en el Colegio Salesiano "Santo Tomás Apóstol" de Riobamba, graduándose como Bachiller en Ciencias Sociales en 1981. El mismo año le nombran al P. Guillermo Mensi como Director de la Comunidad Educativa del Técnico Salesiano en Cuenca, a quien acompaña como Voluntario Salesiano entre 1981 y 1983. Doctor (*Cum Laude*) en Estética, Valores y Cultura por la Universidad de Murcia-España en 2012; Diploma de Estudios Avanzados (DEA) Suficiencia Investigadora en Estética, Valores y Cultura, por la Universidad del País Vasco-España en 2004. Licenciado en Ciencias de la Educación, Especialidad Historia y Geografía, por la Universidad del Azuay en 1999; Profesor de Segunda Enseñanza en Ciencias de la Educación, Especialidad Historia y Geografía por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Sede Cuenca en 1988. Autor del libro P. Carlos Crespi Croci "El Apóstol de los Pobres: Cuencano Ilustre del Siglo XII", (2001), Universidad Politécnica Salesiana, Cuenca.Varios artículos en el Boletín Salesiano y en la Revista UTOPÍA. Varios artículos en periódicos del país.

Angélica Almeida-Guerrero. Bibliotecaria y Archivista. 5to semestre de Pedagogía en la Universidad Politécnica Salesiana de Quito. Autora de varios artículos en: Boletín Salesiano, Noticiero Salesiano. Coordinadora de la colección "Diarios del P. Yánkuam". Coordinadora y editora de la serie: Documentos y Fuentes del Archivo Histórico Salesiano. Colaboradora del grupo de investigación GIMPI-Grupo de Investigación Sobre Misiones y Pueblos Indígenas.

Juan Bottasso Boetti. Salesiano, de nacionalidad italiana (Turín, 1936), radicado en Ecuador desde 1963. Sus estudios de Teología y Ordenación Sacerdotal tuvieron lugar en Bogotá; obtuvo la licenciatura y el doctorado en Misionología en la Universidad Gregoriana, en Roma. Su dedicación misionera le ha permitido participar y apoyar el trabajo de investigación socio-cultural con diferentes grupos amazónicos y andinos del Ecuador. Fundador y Director de Ediciones Mundo Shuar y luego del Centro Cultural Abya-Yala, desde 1975; algunas de sus obras: *Los salesianos y los shuar* (Ed. Mundo Shuar, Quito, 1980); *Iglesia, pueblos y culturas* (Director de esta publicación periódica de 53 tomos, desde 1987 hasta el presente, en la que constan varios de sus artículos. Numerosas compilaciones y ediciones relacionadas con la antropología, la educación bilingüe y la misionología. *La Iglesia, 500 años después* (Ediciones Abya-Yala, 1993).

Blas Garzón Vera. (Cuenca,16 de marzo de 1977). Doctor (PhD) por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla (año 2014). Miembro Correspondiente de la Academia Nacional de Historia (año 2016). Coordinador General de la Revista de Pastoral y Cultura “UTOPÍA” de la Universidad Politécnica Salesiana, Sede Cuenca, para el Periodo 2000-2002.

Varios artículos publicados en el Periódico Informativo de la Federación de Estudiantes de la Universidad Politécnica Salesiana, FEUPS, años 1998-2000. Miembro de la Comisión de Gestión de la Cátedra Abierta Interuniversitaria: Educación ciudadana y cultura de convivencia, para el taller: “Redescubriendo Cuenca”, Cuenca desde septiembre del 2013.

Miembro de la Comisión de Gestión de la Cátedra Abierta Interuniversitaria: Educación ciudadana y cultura de convivencia, talleres: “Convivencia e interculturalidad”, Cuenca, abril-noviembre de 2014. Miembro de la Academia Nacional de Historia del Ecuador, como Académico Correspondiente, Quito, 08 de julio de 2016. Reconocimiento de la Universidad Politécnica Salesiana, por cumplir diez años de labores en la institución, en calidad de Docente. Cuenca 1 de noviembre del 2016. Profesor Titular Auxiliar y Director Técnico de Comuni-

cación y Cultura de la Universidad Politécnica Salesiana Sede Cuenca, desde enero de 2011.

Wilson Gutiérrez Marín. Nace en Méndez (Bella Unión), Morona Santiago, en 1966. Es doctor en Investigación y licenciado en Castellano y Literatura. Pertenece a la Academia Nacional de Historia del Ecuador como Miembro de Número y Correspondiente de la Academia Nariñense de Historia. Tiene investigaciones y publicaciones en temas históricos; así también como poesía, novela, cuentos, anécdotas y leyendas. Partícipe de varios simposios históricos nacionales como ponente. Vive en Baeza, aquí erigió y dirige el único museo de la provincia de Napo. Labora como Coordinador Técnico de la Mancomunidad Turística La Ruta del Agua, entidad conformada por siete municipios del norte amazónico.

José Enrique Juncosa Blasco. (1956, Salta, Argentina). Profesor de Pedagogía y Filosofía por el Consejo Superior de Educación Católica (Buenos Aires, 1980). Antropólogo por la Universidad Politécnica Salesiana (Quito, 1998); Máster en Pedagogías Innovadoras por la Universidad Técnica Particular de Loja (Loja, 2006) y Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, 2017). Docente de la UPS y Director del Grupo de Investigación Misiones y Pueblos Indígenas de la misma universidad. Es autor de artículos, libros y compilaciones en torno a los pueblos indígenas, especialmente amazónicos.

María Antonia Manresa Axisa (20 de febrero de 1975, británica, española). Docente, investigadora del Área de Educación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede, Quito. PhD en Estudios Latino Americanos, de Newcastle University, Reino Unido (2018). Master en Filosofía de la Educación, de Institute of Education, London University, Reino Unido (2012). Postgrado en Pedagogía, especialización en Ciencias Naturales Cambridge University, Homerton College, UK (2000). Master en Gobernabilidad y Manejo de Ecosistemas, University of Warwick, UK (1999). En la actualidad su trabajo de investigación desde la antropología lingüística se centra sobre la enseñanza de la lectura y escritura en contextos de bilingüismo oral.

Cecilia Ortiz Batallas. Máster en Estudios Políticos y Doctora en Historia de los Andes por Flacso, Ecuador. Se especializa en la construcción del estado y la nación en el siglo XX, en el mundo indígena ecuatoriano; sus últimos estudios enfatizan en los pueblos los amazónicos.

Natalia Isabel Pineda Arias. Pedagoga y Antropóloga por la Universidad Politécnica Salesiana; especialista en transversalización del enfoque de género en proyectos de educación no formal y emprendimientos productivos. Ha desempeñado su labor tanto en el sector público como privado en planificación, desarrollo, ejecución y evaluación de proyectos de educación popular comunitarios con manejo de metodología participativa de investigación y acción social, tanto pedagógica tanto antropológica. Es activista política por la defensa del los derechos de los pueblos, las mujeres, y las poblaciones vulnerables. Colabora con medios de comunicación independientes de literatura y periodismo.

Galo Sarmiento Arévalo. Exalumno salesiano. Maestro en establecimientos fiscomisionales por más de treinta años; actualmente es docente en el Instituto Shuar de Bomboiza, investigador, escritor y conferenciante. Conoce muy de cerca la historia de los salesianos en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza. Ha ocupado diversas funciones en la provincia de Morona Santiago y es autor de importantes trabajos para universidades y organismos de desarrollo.

Ángel Torres-Toukoumidis. Doctor en el programa de Doctorado Interuniversitario en Comunicación bajo la línea de investigación "Educomunicación y Media Literacy" (2014), de las universidades de Huelva, Sevilla, Málaga y Cádiz. Revisor Científico de Comunicar, Revista Científica de Educación y Comunicación. Estancia Internacional de investigación y docencia en la Universidad de Gotemburgo (Suecia). Grupo de Comunicaciones para la red de investigación Alfamed, miembro del primer laboratorio de juegos de Ecuador, Gamelab UPS. Miembro del grupo de investigación GIMPI - Grupo de Investigación Sobre Misiones y Pueblos Indígenas. Actualmente docente de la Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador en la facultad de Comunicación Social.

Introducción

José Enrique Juncosa[1]
jjuncosa@ups.edu.ec

Blas Garzón Vera[2]
bgarzon@ups.edu.ec

Esta obra colectiva recoge las ponencias del Simposio *Misiones, pueblos indígenas y la conformación de la Región Amazónica. Roles, tensiones y debates actuales* (X Congreso Ecuatoriano de Historia, Universidad de Cuenca, octubre de 2018) convocado por el Grupo de Investigación Misiones y Pueblos Indígenas (GIMPI) de la Universidad Politécnica Salesiana. El Simposio apuntó a esclarecer las complejas relaciones entre ambos actores en el proceso de conformación regional de la Amazonía ecuatoriana. Si bien el campo de estudio conformado por el rol de las misiones y los pueblos indígenas amazónicos en la conformación de la región amazónica se ha ampliado muchísimo y ganado fuerza e identidad temática en lo que a Ecuador

1 Antropólogo y Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos. Director del Grupo Misiones y Pueblos Indígenas, de la Universidad Politécnica Salesiana.

2 Magister en Estudios de la Cultura. Master y Doctor en Historia de América Latina. Miembro del Grupo Misiones y Pueblos Indígenas, de la Universidad Politécnica Salesiana.

respecta,[3] las actuales y dramáticas transformaciones que vive la región expresadas en la expansión del modelo extractivista de explotación de los recursos naturales, el confinamiento progresivo de la población indígenas a áreas territoriales limitadas, la consolidación del Estado como actor clave y preponderante y la acción política de las organizaciones indígenas ejercida cada vez más desde los espacios públicos de elección popular son aspectos pendientes de ser comprendidos y profundizados en tanto resultado de procesos históricos de larga data.

El Simposio parte de la hipótesis de que las misiones, católicas y no católicas, parecen haber cumplido su ciclo como actores regionales relevantes en base a su doble papel tradicional de instancias sustitutas y mediadoras de un Estado ausente y de tutela respecto a los pueblos indígenas. En la actualidad, su margen de acción local ha sido redimensionado por las organizaciones indígenas y por el mismo Estado provocando la pregunta sobre su relevancia de cara a los desafíos actuales y el agotamiento de la propuesta civilizatoria. El Simposio convocó a un grupo de especialistas de diferentes perfiles y adscripciones (historiadores, educadores, antropólogos, politólogos…) cuyas contribuciones permitieron entender mejor la trayectoria que explica la compleja trama del presente a través de estudios de caso regionales y de análisis del discurso y la acción de figuras preponderantes y grupos sociales diferentes.

Cada una de las investigaciones rompe con visiones simplistas que asumen la incorporación de la Amazonía y de los

3 No es lugar para reseñar la cantidad y diversidad de estudios que se refieren a la conformación de la Región Amazónica Ecuatoriana desde el rol de las misiones y su relación con los pueblos indígenas, pero sí de señalar tres hitos relevantes que delinearon e impulsaron el tema como un campo de estudio específico. La primera obra en tratar críticamente la relación entre misiones, pueblos indígenas y Estado fue sin duda la de Juan Bottasso (1982): *Los Shuar y las misiones. Entre la hostilidad y el diálogo* (Ed. Mundo Shuar/Abya-Yala, Sucúa). También, ha sido muy importante el aporte recogido en el tomo colectivo coordinado por Pilar García Jordán (1995): La construcción de la Amazonía andina, siglos XIX-XX (Abya-Yala, Quito) y la obra referente de Natalia Esvertit Cobes (2008) que analiza las fases de la incorporación de la Amazonía al Estado ecuatoriano, dedicando un considerable espacio a las misiones: *La incipiente provincia. Amazonía y Estado ecuatoriano en el Siglo XIX* (UASB/Corporación Editora Nacional, Quito).

pueblos indígenas al Estado-Nación como un proceso lineal, sin pausa, homogéneo y alimentado por la unanimidad y total consonancia entre actores. Más bien, los estudios dan cuenta de todo lo contrario al revelar la heterogeneidad, divergencias y conflictos entre los actores y sus respectivos proyectos regionales, tal como ocurrió entre militares, misioneros, mineros, élites regionales, colonos y organizaciones indígenas, estableciendo rasgos diferenciados de acción colectiva e impactos diversos respecto a los pueblos indígenas. Tal es el caso, con énfasis diversos, de las ponencias de Blas Garzón Vera ("Relaciones y tensiones en los proyectos colonizadores: misioneros, y dirigentes shuar"), de Cecilia Ortiz ("Misioneros y militares. La construcción del estado en el suroriente ecuatoriano"), de Galo Sarmiento ("Las Misiones, los Shuar y la minería") y de Wilson Gutiérrez Marín ("Los misioneros josefinos, su relación con los indígenas y la conformación de la región amazónica").

Esta heterogeneidad se expresa, especialmente, entre las distintas órdenes y congregaciones religiosas que tuvieron a su cargo cada una de las adscripciones territoriales que desde finales del siglo XIX e inicios del XX se les encomendó con el nombre de Vicariatos Apostólicos: josefinos, salesianos, capuchinos, carmelitas, jesuitas y franciscanos cuyo perfil y tradición histórica alimentaron intervenciones e interacciones muy diversas con el Estado y los pueblos indígenas. Es más, algunas contribuciones dan cuenta, incluso, de la heterogeneidad al interior mismo de las órdenes religiosas como, por ejemplo, entre los salesianos que abrigaron y desarrollaron visiones diferentes en ellos mismos y en tensión respecto al desarrollo regional y a los pueblos indígenas. Tal es el caso de la ponencia de Juan Bottasso ("El proyecto misionero amazónico de los salesianos: Contradicciones y tensiones") y la de Luis Álvarez y José Juncosa ("Los Shuar y el proyecto civilizatorio amazónico en la visión del misionero salesiano Carlos Crespi (1891-1982))", está última respecto a la discontinuidad relativa entre el proyecto de desarrollo salesiano y el de las élites locales.

La mayoría de estudios se inscriben en al análisis del movimiento de asimilación e incorporación de la Amazonía, es decir, un movimiento que va del Estado-Nación hacia la Amazonía. Pero también, un estudio en particular, describe el movimiento contrario que va de los pueblos indígenas hacia el Estado en la búsqueda de expresar a su manera una ciudadanía diferenciada en contextos educativos pensados y diseñados para expandir la ciudadanía. Este ese el caso de la ponencia de Antonia Manresa ("La escuela como proyecto de expansión de la ciudadanía (1900-1960): Una mirada desde las comunidades de la ribera del río Bobonaza, Pastaza").

Finalmente, dos ponencias proponen, desde puntos de vista diversos, estudios históricos y semióticos de la producción fotográfica y audiovisual temprana de las misiones salesianas y hacen patente las funciones en relación al uso estratégico corporativo de la imagen pero también como posibilidad de recuperación de la memoria histórica de las comunidades indígenas en el presente a partir de la fotografía histórica misionera. Es el caso de las ponencias de Ángel Torres y Angélica Almeida ("Análisis de producción fotográfica y obras audiovisuales de misiones salesianas en la región Amazónica") y de Natalia Pineda Arias y José Juncosa ("Resignificar el uso de la fotografía etnográfica de los archivos históricos. Reflexiones en torno a la muestra fotográfica *Rostros y actores en el territorio shuar-achuar*").

Los coordinadores y autores de las ponencias agradecemos a Carmen Rosa Álvarez por su brillante desempeño en la facilitación y moderación del Simposio que contó con auditorio lleno y la participación de numerosas voces. A quienes respondieron generosamente a la convocatoria poniendo sobre la mesa el aporte de años de recolección e interpretación de datos e investigaciones al calor de las interacciones con actores locales que el mismo Simposio propuso como tema de debate. Agradecemos también la invitación a presentar este Simposio a los organizadores del X Congreso Ecuatoriano de Historia, encabezado por la Universidad de Cuenca, sede del encuentro.

El Grupo de Investigación Misiones y Pueblos Indígenas (GIMPI), está conformado por docentes investigadores de la Universidad Politécnica Salesiana y abierto a colegas que comparten los mismos ejes temáticos. Se propone como un lugar de reflexión compartida y abierta, de conversación y diálogo entre las organizaciones indígenas, las iglesias y la academia que busca comprender analítica y propositivamente las complejas relaciones entre los pueblos indígenas amazónicos y las iglesias, católicas o protestantes, cuya presencia en el territorio asumió la forma de acción conocida como *misiones*.

El Grupo es interdisciplinar y transdisciplinar porque toma en cuenta la historia, la sociología, la comunicación, la antropología y la teología, así como el acumulado crítico y propositivo de la reflexión y experiencia histórica indígena. Sus investigaciones se articulan en las siguientes líneas: interculturalidad e iglesias; enfoques históricos, teológicos y antropológicos; impacto de la presencia misionera en la vida y cultura de los pueblos indígenas; presencia misionera en territorios ancestrales y urbanos.

Las actividades y proyectos de investigación del Grupo se organizan según dos ejes: la recuperación y puesta en uso de fuentes documentales misioneras relevantes; y la investigación, a partir de dichas fuentes, de aspectos civilizatorios, pedagógicos y evangelizadores de profunda incidencia en territorios y pueblos de misión). Los investigadores identifican y comprenden críticamente figuras, experiencias y procesos que, tanto en el pasado como en el presente, cuestionan la *misionalidad* como un rasgo inherente del proyecto civilizatorio eurocéntrico. Al mismo tiempo visibilizan los rasgos civilizatorios de los pueblos indígenas que se ofrecen como posibilidad y salida para vivir de otra manera la espiritualidad, la corporalidad y la relación con la naturaleza.

Los misioneros josefinos, su relación con los indígenas y la conformación de la región amazónica

Wilson Gutiérrez-Marín[1]
wilsongutierrezmarin@hotmail.com

"Misionero: En la inmensidad de la selva… a lo largo de los caudalosos ríos amazónicos… en los valles profundos… en las empinadas cuestas, hay OVEJAS de un mismo rebaño… Esperan… TÚ las llevarás al mismo redil" (Spiller, 1974).

Misioneros entre los Quijos

Los indígenas Quijos, cultura habitada en la actual provincia de Napo, existieron entre los años 500 a.C. a 1600 d.C. Fueron sometidos como encomendados y reducidos como esclavos para trasladar cargas, tejer, sufrir humillaciones y maltratos. Necesitaban, de urgencia, una mano hospitalaria. Los indígenas, cansados los vejámenes, reaccionaron en 1578-79 in-

1 Es doctor en Investigación y licenciado en Castellano y Literatura. Pertenece a la Academia Nacional de Historia del Ecuador como Miembro de Número y Correspondiente de la Academia Nariñense de Historia.

cendiando ciudades españolas como Ávila, Archidona y Baeza bajo el mando del cacique Jumandi. Sin embargo, los indígenas perdieron sus batallas y continuaron siendo esclavizados. Las visitas esporádicas de misioneros llegados desde Quito, en algo alivian sus tomentos.

El jesuita padre Rafael Ferrer seguramente encabeza la lista de los mártires de la evangelización del Amazonas por su prestancia y santidad. Entra a los Cofanes por primera vez en 1599 quizá por Pimampiro hasta Baeza y funda la floreciente cristiandad San Pedro de los Cofanes. Repite el ingreso en 1605. Su trabajo misional llega a territorio de los Omaguas, Encabellados y Abijiras. Incursiona por el río Napo para evangelizar a las tribus visitadas años antes. Por aquello sale de Quito en 1609 por Pifo a Baeza e ingresó a su antigua Misión de San Miguel encontrándola destruida. Regresando a Quito en 1611, al pasar por el puente del río Cofanes, los indígenas mueven los maderos para precipitar al padre sobre la corriente. Así murió el primer coloso de la evangelización jesuita, antes de ingresar la Compañía de Jesús en Mainas.

En 1632, el rey español, a petición del padre general de los jesuitas, extiende licencia para fundar las misiones del Amazonas. El 1673 los jesuitas deben retirarse de Archidona por la intransigencia de los encomenderos, quienes veían en los padres un obstáculo para su inhumana utilización a los indígenas. En 1768, 19 misioneros jesuitas son expulsados y obligados a regresar a Italia y Portugal. Desgraciadamente 162 padres jesuitas, formadores materialmente y espiritualmente de 152 pueblos, abandonan estas tierras. El 1866 el presidente García Moreno los trae de regreso. Fruto de calumnias ruines de los indígenas instigados por los blancos, son obligados a irse nuevamente. Una que otra campana fue enterrada en medio de la selva por indígenas cristianos; una de ellas fue traída por exploradores de San Francisco de Borja y cuelga en el parque central. En Tena, el convento fue convertido en casa de Gobernación.

Los indígenas son presa fácil de caucheros y buscadores de cascarilla. Centenares de yumbos fueron vendidos como animales en los mercados caucheros de Iquitos y Manaos.

En este periodo de ausencia evangelizadora, la Arquidiócesis enviaba eventualmente un misionero para administración del bautismo y el matrimonio.

Los padres josefinos

De Italia a Ecuador

En 1922 la congregación de los padres josefinos maduraba su apostolado en Turín, Italia. En el año 1904, en el pueblo africano de Hehuat, Bengasi, los josefinos crean un centro misional. El padre Jorge Rossi, último superior de esta misión, testificó en 1921 cómo el Gobierno ítalo-árabe expulsó a los misiones josefinos. Aquellos misioneros, en 1922 serían destinados al Vicariato Apostólico del Napo. El Consejo General de la Congregación, asentado de Roma, nombró como superior de la nueva misión al padre Emilio Cecco, piamontés, quien escogió al padre Jorge Rossi como compañero de esta empresa. Rossi logró despedirse de su padre a través de una conmovedora carta. Parten el 22 de abril de 1922 desde Génova en la nave Bologna y llegan a costas ecuatorianas el 24 de mayo como huéspedes de los padres franciscanos. Desde Guayaquil viajan en tren hacia Quito, siendo recibido por el Director de los salesianos y por Monseñor Manuel María Pólit Lasso, llegando a ser sus huéspedes en El Tejar.

Para ingresar al Napo viajan en tren hacia Ambato, de allí a Pelileo, luego en caballo a Baños cruzando los desfiladeros de los Andes, senderos empinados, altísimos taludes por un lado y hondos precipicios por el otro donde se descubre al río Patate, además de puentes inseguros y angostos. Parten el 23 de agosto dejando las casuchas de Baños, Ulba, Río Verde, Río Blanco, Río Negro; cruzando abismos de centenares de metros dirigidos hacia el río Pastaza. Descansan a la mitad del camino y al día siguiente arriban a Mera, descansan un día y prosiguen hacia Puyo. El 30 alcanzan el Anzu y lo navegan hacia Zatzayacu y a Puerto Napo. El 26 de septiembre emprenden viaje a Tena llegando el mismo día y se hospedan en el cuarto del gobernador.

Tena, capital de la provincia Napo-Pastaza, conformado por seis chozas de colonos parecía un gran desmonte, al frente una plaza rodeada por los ríos Tena y Pano. Los indígenas habitan en la selva. Los misioneros empiezan oficiándose de cocineros, sastres y carpinteros. Adaptan en iglesia la parte baja de la gobernación. Con el pasar de los días se expande su obra hacia Archidona con la celebración dominical de la misa, caminando por un horrible sendero. Aquel "chaquiñán", como lo llamaban los indígenas, sigue hacia Cotundo, Urcusiqui, Cosanga, Baeza, Papallacta, Pifo y Quito. Estos y otros pueblos ubicados en las laderas del Sumaco como Ávila, Loreto, Payamino, Concepción, aún esperan la visita del Yaya Padre. Con la ayuda de los indígenas levantan capillas construidas de tablas y de paja. Más de mil son los bautizados durante el primer año. En Tena, junto a la habitación de los padres, se levanta una habitación para los enfermos y otra para dispensario médico, siendo aprovechado también por colonos los servicios y medicinas gratuitos. Además formaron un asilo para los indiecitos huérfanos.

El señor Bruno Fiallos, en Ambato dona terrenos a los padres josefinos, además de iglesia y casa en el sector La Loma.

En noviembre de 1922, desde Brasil se unen a la misión del Napo los hermanos Casimiro Peretti, quien trabaja con los indígenas en la selva y Carlos Arlunno, atiende el ganado y la chacra. En diciembre llega el hermano Hermenegildo Guerrini, experto en carpintería. En diciembre de 1923, desde Brasil se suma el hermano Santiago Orso.

Los misioneros josefinos toman la posta de los esforzados hijos de Loyola, de la Compañía de Jesús, en las selvas amazónicas.

En octubre de 1923, monseñor Emilio Cecco y el hermano Carlos Arlunno, regresan a la ciudad de Ambato con el objetivo de llevar una congregación femenina para ocuparse de la evangelización con las mujeres, la educación en escuelas y colegios a crearse, así como lavado de ropa y preparación en la cocina. Obtuvo el beneplácito de Sor María Azelia Farinea, Madre Superiora General, para que seis Madres Doroteas los

acompañasen. El 15 de mayo de 1924 llegan desde Roma a Napo, seguidas de los padres Carlos Verdoia y Pedro Savio. Con el pasar de los años las misioneras se extienden por Quito, San Rafael, Ambato y Guayaquil, sobresaliendo el trabajo de la superiora madre Pía Margarita Costa.

El Vicariato del Napo, encomendado a los padres josefinos en 1922, abarca también las Prefecturas Apostólicas de Sucumbíos (creada en 1924) y Aguarico (creada en 1954). Según crónicas dejadas por los padres jesuitas, el Vicariato de Napo limitaba al norte y noreste con la Diócesis de Pasto, en Colombia; al sureste con la Diócesis de Chachapoyas, Perú; al sur y suroeste con la Prefectura Apostólica de Canelos, siendo la línea divisoria en la parte alta del río Curaray hasta su confluencia con el río Villano, y desde este punto una línea recta hasta la Cordillera de Conambo y luego el río Tigre y todo su paso separa el Vicariato del Napo con la Prefectura Apostólica de Canelos; finalmente al oeste con la Arquidiócesis de Quito y la Diócesis de Ibarra. Esta inmensa zona tiene aproximadamente unos 70 000 km^2 y está cubierta totalmente de selva y poblada por indígenas semiselváticos en un aproximado de 9000. Carece de vías de comunicación carrozable y de herradura. Al ingresar por esas selvas, se debe caminar por las picas abiertas por los indígenas. Los misioneros arriesgan su vida en los caudalosos ríos. La única vía algo confortable es el río Napo, navegable desde su confluencia con el Misahuallí. Sin embargo, en 1922 no existía canoas a motor, solo a remos y palanca, de manera que para llegar al límite sureste de la Misión, es decir hasta la desembocadura del río Aguarico con el Napo —450 km desde Puerto Napo—, se utiliza ocho días, y entre veinte y treinta días si no existen inconvenientes. El P. Emilio Giannotti, teniente de artillería del ejército italiano en la primera guerra mundial, exploró estos territorios. Junto al padre José Longo partió desde Puerto Napo rumbo al Aguarico.

En 1924 los padres Giannotti y Rossi parten al Aguarico para visitar las haciendas de las riberas del Napo e incluso llegar hasta los terribles salvajes “Aucas”, sin embargo prefieren esperar hasta que la misión esté mejor organizada. El padre Gian-

notti fue encargado de elaborar los respectivos levantamientos topográficos por cuanto carecían de mapas y el padre Rossi, a través de su cámara, debería documentar el viaje a través de fotografías, aparte de la catequesis, administración del bautismo y matrimonio. Navegan hasta llegar a Rocafuerte, territorio peruano, de ahí surcan al aguarico cuidándose de los caimanes que abundan en los remansos de este río. En la hacienda La Libertad encuentran una familia cristiana, padre y madre fueron cristianizados por los jesuitas de Archidona. Tuvieron 18 hijos y 68 indígenas como trabajadores. Llegan al Alto Aguarico y visitan a los Cofanes, luego a los Enos y descienden a Puerto Asís, sobre el Putumayo. Retornan después de cuatro meses y 12 días de apostolado.

En 1925 el padre Giannotti viaja por los ríos Arajuno, Tálag, Tena y Msahuallí. Luego emprende viaje Tena-Quito a través del páramo de Guamaní, visitando Baeza, Papallacta y otros pueblos. Llega a Baeza vadeando los ríos Cosanga y Bermejo y encuentra…

> …unas pobres casas, una pequeña iglesia, un miserable convento, una cuantas vacas que pastan los potreros custodiados por humildes indígenas que se alegran de mi llegada; esto es la famosa ciudad de Baeza que, según refiere Federico González Suárez, en tiempo colonial contaba con 12 000 habitantes. (Spiller, 1974, p. 66)

Colgado al cable de una tarabita cruzó el río Quijos. Visita San Fermín y Cuyuja. Arriba a Papallacta, atraviesa el páramo de Huamaní ubicado a 4300 msnm., pasa Pifo, para finalmente arribar a Quito. Logra del gobierno una subvención de 2000 sucres anuales para la misión, ayuda duradera hasta 1930, año en que los josefinos renuncian a ella por no aceptan las condiciones indicadas por el Ministerio de Provisión Social y Oriente, como movilizarse en el oriente con el permiso respectivo de la autoridad civil.

Los viajes de los padres Giannotti y Rosi son documentados. Las fotos se hicieron llegar al Papa Pío XI y se prepararon diapositivas para proyecciones luminosas. El padre Giannotti

preparó mapas y dibujos topográficos que fueran utilizados por la Compañía Shell, en 1942. Por aquellos años, el P. Giannotti ascendió el volcán Sumaco acompañado de cuatro indígenas y de su brújula.

Los indígenas de la cuenca del Napo pertenecen a la tribu de los Yumbos, viven dispersos en la selva y a lo largo de los ríos. Para llegar a ellos, los misioneros deben caminar horas por senderos difíciles y fangosos y se hacen guiar por indígenas para no perderse en la selva. Llevan el altar portátil, víveres, medicina y vestimenta personal. El alimento de estos misioneros no siempre era el mejor. El Hno. Casimiro así lo afirma: "Nuestro alimento principal es la yuca, el plátano y un poco de arroz. Estamos privados de tantas cosas que abundan y se desperdician en otras partes. Podemos ganar méritos para el cielo". (Spiller, 1974, p. 82)

El tambo

> La jungla, los ríos torrentosos, las víboras, las fieras, los pantanos, los mosquitos entre ellos los zancudos y el anofeles, el agua contaminada, la falta de caminos carrozables y de herradura, han sido para el misionero josefino graves problemas en la difícil tarea de incorporar a la sociedad a los indígenas del Vicariato del Napo. Sin embargo, fueron otras las más graves dificultades que, con valentía y fe en la justicia de su causa, tuvieron que afrontar… (Spiller, 1974, p. 83)

Obstáculos

Cambio de vara. En 1922, en la zona del Napo había dos clases de indios: los indios y los deudores. Los primeros eran aquellos que no tenían ninguna cuenta pendiente. Eran llamados "Gobierno runas" porque en realidad estaban muy sujetos, casi esclavos a la autoridad civil. Se dividían en grupos denominados "montón" de acuerdo al recinto donde vivían. Cada "montón" tenía sus jefes: el alcalde, el guaynaro, el capitán, el teniente y

los justicias; estos últimos colaboraban con los alcaldes y los guaynaros en el gobierno del "montón".
Las autoridades indios de Alcalde, Guaynaros, etc. no percibían sueldo alguno y permanecían un año en su cargo. Al expirar su mandato hacían una gran fiesta llamada "cambio de varas" en la que entregaban en presencia del Teniente Político, la vara, señal de mandato, al nuevo Alcalde y Guaynaros, quienes inmediatamente se dirigían al pueblo con arengas en las que repetían por varias veces las mismas frases que contenían siempre estos conceptos: "Yo tengo esta vara no por mi voluntad sino por imposición del Gobierno. Si yo os mando no es porque quiero sino porque así me lo han ordenado. Habéis oído? Debéis pues acatar mis mandatos porque esa es la voluntad del Gobierno…" Libando sin cansarse la chicha fuerte preparada por las mujeres del alcalde y guaynaros salientes, se terminaba la fiesta con una gran borrachera. La vara era un bastón de mando similar al usado por los presidentes y reyes; era d madera fina como la "puca cashpi" o le cedro, charolada y con puño de plata. Estas autoridades fueron suprimidas, más o menos, en 1945.
Los jueves y los domingos, todos los indios libres debían presentarse ante la autoridad civil que pasaba el "padrón", nómina o lista de los hombres hábiles para el trabajo. Tenían la obligación de llevar víveres, yuca, plátano, con el fin de venderlos a los blancos de la plaza. Cuando algún colono deseaba contratar un indígena para que efectuara un trabajo o le acompañara en sus viajes, debía solicitarlo a la autoridad civil, en cuyas manos tenía que depositar el valor correspondiente del servicio pedido. A un particular le era terminantemente prohibido contratar directamente a un indígena para cualquier labor; t do debía tramitarse ante la autoridad. Era tarea de los indios libres mantener limpios y amplios los caminos Tena-Archidona-Baeza-Papallacta-Quito y la vía Zatzayacu-Gavilanes-Partidero-Guayusalona y Mera. Estos duros menesteres debían realizarlas sin recompensa alguna. Para la subsistencia durante los mismos llevaban consigo la chicha en "maitos" o paquetes, yuca tostada o algún pescado o carnes ahumadas. Portaban también su cobija y su machete. Los trabajos mencionados duraban semanas enteras y los infelices indios "libres" regresaban a sus casas físicamente destruidos, llagados.

Si algún indio se atrevía a eludir las órdenes impartidas por el Teniente o Jefe Político, era buscado por los celadores de la autoridad, arrojado al calabozo y puesto, en no pocas ocasiones, en el cepo que consistía en un tronco con dos huecos en los que debía introducir los pies para aprisionar los tobillos y quedar inmovilizado. La autoridad, de vez en cuando, concedía permiso a los indios libres para que salieran del pueblo; entonces se internaban en la selva, en sus "caru tambos", vivienda lejana, por meses enteros a gozar pacíficamente y sin pesadillas, de la cacería y de la pesca. Esta era la inhumana situación de los indios "libres".

Los "deudores", como su nombre lo indica, eran aquellos que tenían deudas con algún patrón por haber recibido de él vestuario, víveres, enseres de cocina como ollas, platos, cucharas, faroles, debieron cancelar la cuenta trabajando en la cuenta de su patrón, ya que no le era permitido hacerlo con dinero; por tanto recibían mercancías de distinto género solo a trueque de trabajo. (Spiller, Maximiliano, 1974, pp. 83-84)

Los misioneros josefinos fueron apartando esta injusta situación inculcando en los centros educativos a los indígenas.

Los indígenas, hombres y mujeres, eran esclavos del alcohol, producto extraído del guineo o de la yuca, trabajo encargado a la mujer, quien debía proveer a su marido de chicha o aguardiente. Elemento indispensable en las bodas: el padre de la novia entregaba a su hija a cambia de botellas y botellas de licor. Mientras más querida era la hija, más botellas exigía por ella. Centenares de personas bebían en las fiestas; cuando faltaba el licor casero, lo adquirían al estanco. Las autoridades del estado contentos los vendía, porque significaba mayores ingresos para pagar a los funcionarios. Los guarda estancos sorprendían a los indígenas destilando a escondidas, entonces procedían a romper las grandes ollas, apresaban a los culpables y los hacían trabajar limpiando la plaza pública. También ingerían ayahuasca y guanto. ¿Cómo reaccionaban los misioneros ante estas amenazas? Predicar y predicar, aunque sin provecho alguno.

A finales del año 1926 llegan a Ecuador dos misioneros más y seis madres doroteas. Las nuevas misioneras arriban a

Tena a mediados de 1927 guiados por su superiora Pía Margarita Costa, quienes se dedican a la catequesis y a la educación de las niñas en Archidona. Esta obra prosperó como escuela y colegio llegando a llamarse Sma. Virgen Inmaculada.

A comienzos de 1926 llegan a Tena los protestantes con la finalidad de estudiar la posibilidad de establecer una misión evangélica. Compran terrenos, construyen su casa, escuela, dormitorio para internos, y se dedican a difundir su religión entre los indígenas. En 1972 ingresan los episcopales. Para contrarrestar estas actividades, la misión josefina creó un nuevo centro misionero en la parroquia Puerto Murialdo, en 1973, en la confluencia del Suno con el Napo.

Monseñor Cecco, con autorización del antecesor del Gobernador, bautizó y bendijo matrimonios sin el requisito previo de la inscripción en el Registro Civil. El actual Gobernador no reconoce aquella facultad entregada al misionero; le multa con S/. 500,00 y le impone tres meses de prisión; sin embargo, fue exonerado de todo por el presidente de la república. Por desgracia la orden llegó cuando ya había cumplido la sentencia.

Trabajos de ingeniería

Los misioneros se las hacían también de científicos, ingenieros, arquitectos, albañiles. Con el liderazgo del hermano Cayetano Danzo, en 1927 inician en Tena los trabajos de instalación hidroeléctrica. La dínamo, a espaldas la trasladan de Mera a Tena. Los primeros focos se prenden en la selva el 24 de diciembre de 1929. Luego alumbran la plaza. El jefe político ordena a los moradores colocar un foco a la entrada de sus casas. Catorce focos para catorce casas iluminan la selva oriental.

Instalan un aserradero en Tena y la primera estación radiofónica en Ambato.

El hermano Danzo pide a Italia dos motores FIAT de automóvil e idea una lancha con motor de carro y hélice de aeroplano, medio deslizador, medio avión. Un hidrodeslizador.

Con el aporte del mismo misionero, logran llevar el agua del río Misahuallí hasta la plaza de Archidona y en mayo de 1934 iluminan la incipiente población.

Por su parte, el hermano Sante Rebesco fue el inventor de las turbinas caseras que cuarenta años después seguían prestando alumbrado eléctrico en San Francisco de Borja, Colundo, Tálag, Arajuno y Ahuano.

Fabricó, además, el reloj de la catedral de Tena sin ayuda de material especial a más de una sierra y una lima. Su fama llega hasta Quito y el presidente Galo Plaza Lasso, en 1950 lo hizo llamar para que reparara el gran reloj ubicado frente a la plaza Grande traído desde Francia por el presidente Gabriel García Moreno y sin funcionamiento desde 1920 a pesar de los esfuerzos de famosos relojeros y mecánicos de la capital. El hermano Sante, luego de construir varias piezas perdidas, logra que el melodioso sonido de las campañas del Palacio de Gobierno volviera a sonar después de treinta años. El agradecimiento para el hermano consistió en un fuerte apretón de manos por parte del presidente y… nada más.

En 1936, con la llegada del camino de herradura desde Quito a Tena, y especialmente con el servicio aéreo inaugurado en 1949, las construcciones en madera de casas e iglesias las reemplazan por hormigón. El hermano Sante Rebesco diseña los planos, efectúa los cálculos y dirige las construcciones, logrando construir la catedral de Tena en 1945, la iglesia de Archidona en 1954 y la nueva catedral de Tena en 1961.

En 1961 bendicen la iglesia de Fátima, en 1967 la de San Rafael en el Valle de Los Chillos, en 1969 la de Ahuano, en 1972 la de San Francisco de Borja, en 1943 y 1972 la de Cuyuja, en 1973 de Arosemena Tola; además de las capillas en Arajuno, Tálag, Puerto Napo, Loreto, San José de Curaray, Santa Clara, Baeza, El Chaco.

En 1953 la Misión Josefina se empeña en construir pistas de aterrizaje para avionetas en Ahuano, Cotapino. Ávila, Loreto, San Francisco de Borja y Tálag. El capitán Gonzalo Ruales y la avioneta TAO sobrevuelan aquellas pistas. Los indígenas

se aterrorizan por el ruido y las mujeres, llenas de espanto, se agarraban de los árboles.

No podemos olvidarnos del padre Pedro Dal Maso y su incansable trabajo en el Valle del Quijos construyendo puentes colgantes con cables acerados llevados desde Quito a hombros por hilera de personas. A esto se suman sus plantas hidroeléctricas y la dirección en la construcción de iglesias.

En los años 50, el padre Juan Maschio construye en Baeza una planta hidroeléctrica para dotar de luz a la pequeña población, y en épocas navideñas diseña nacimientos con personajes en permanente movimiento.

La construcción abrió paso a la cultura y al progreso. En la misma época, el párroco padre Mario Canova, en las montañas de Baeza filmó películas al estilo del oeste americano y las llamó *Baeza, tierra de cow boys*, antes de ser llamado como decano en la naciente Universidad Católica de Guayaquil y de ser confesor personal del presidente John F. Kennedy.

Estas y muchas obras realizaron los misioneros josefinos sin descuidar la misión de evangelizar, predicar y administrar los sacramentos.

Incendio en la casa madre

En 1944 un rayo fulminante incendia la casa de los padres, construida de dos pisos por los hermanos Cayetano Danzo y Sante Rebesco. Desaparecieron archivo, biblioteca y pertenencias de los misioneros.

> …algún mal intencionado pensó que era un merecido castigo para los Misioneros católicos y esperaba ver pronto la liquidación de toda la misión. Los Misioneros Josefinos, en cambio, estaban seguros de que se trataba de una prueba amorosa de parte de Dios y que Dios mismo reconstruiría su casa. (Spiller, 1974, p. 172)

Con apoyo de la prensa, del gobierno nacional, de la Arquidiócesis de Ibarra, de comités de apoyo, de la Cruz Roja, del

Municipio de Tena, el hermano Sante Rebesco dirigió la construcción de un gran edificio de dos plantas donde funcionó la emisora josefina La Voz del Napo.

Conformación de poblaciones y centros educativos

A su llegada a Tena, los padres no encuentran centros educativos. En seguida enseñan las primeras letras a los hijos de los colonos y a los indiecitos. En 1932 abren un internado para educar a los hijos de los colonos de Tena, Archidona, Puerto Napo y de la ribera. Junto al internado apertura otro con niños indígenas. En 1936, el gobierno del general Enríquez, la escuela San José se integra a la escuela Juan Montalvo, convirtiéndose en la primera institución fisco-misional.

En 1933 se extienden hacia Rocafuerte, construyendo allí tres grandes edificios destinados a casa, escuela e internado. Sin embargo, el mismo año llega una guarnición desde Quito y ocupa todas las construcciones alegando que el lugar era militarmente estratégico. Los padres levantan otra casa que también es ocupada por los militares con la misma excusa. No reconocieron los gastos efectuados por los misioneros y no abandonaron las casas de la Misión hasta 1941, cuando los peruanos conquistaron esta población. Este mismo año la Misión Josefina acepta el encargo gubernamental de crear un centro misional frente a la guarnición militar peruana de Yasuní. Llegan los padres al lugar, izan el tricolor patrio frente al bicolor peruano y dan inicio a la nueva ciudad que la llamarían Nuevo Rocafuerte. En seguida levantan una escuela-internado denominada Cabo Minacho. Llegó a residir allí el jefe político en una casa construida por moradores. Se estructuró la Junta Cantonal y en 1945 se creó el cantón Aguarico. En 1947 arribaron las madres Doroteas y crearon el dispensario médico.

En 1935 construyen en madera la casa parroquial de Cotundo y en 1943 la iglesia, cambiando su fachada a cemento en 1952, sustituyéndolo en 1968 por el Santuario dedicado a la Virgen de El Quinche. También funcionó en esta población una

escuela de hombres, otra de mujeres y escuela de costura. Frente a estas construcciones se crea la parroquia Cotundo en 1966.

Además de múltiples instituciones educativas, la misión josefina también creó e impulsó el aparecimiento de los hospitales José María Velasco Ibarra en Tena, Ernesto Ophuls en Santa Clara, Stadler Richter de Archidona, Corazón Inmaculado de María en Baeza, nuevo hospital de El Chaco y múltiples dispensarios médicos.

Resulta interesante conocer las palabras emitidas por Rucuyaya Alonso referente al comportamiento de los misioneros relacionado con su etnia:

> …Los josefinos sabían querernos. A los indígenas llamaban solamente los domingos para oír misa. Si oían misa todos los domingos les regalaban alguna cosita, por ejemplo carne de res. A los que tenían bastantes huahuas les regalaban carne. Había también una tarea, y cundo terminaban de trabajar, ahí sí regalaban. Los curas no nos hablaban mal…
> En Huagrayacu estaba un Padre que enseñaba a rezar. También, nos mandaba hacer como un cerro para que caiga el agua. A mí me llamaron para rezar allí. Yo ya tenía mujer y me fui para aprender a rezar y casarme con los padres. Eso hacíamos por una semana. Después de eso hacían una misa y hacían casar. Nos enseñaban a rezar en castellano y nos hacían casar. Nos enseñaban a rezar en castellano y nos hacían sentar en una sola mesa. De día nos hacían trabajar, el rezo era por la noche o en las comidas. La mujer, en cambio estaba donde las Madres. Como los curas tenían aserradero nos mandaban a Pano y teníamos que traer las trozas (tronco de árbol de medida especial, generalmente dos o tres metros) con la mujer y después las hacíamos subir por el río Tena. Luego que las tuvieron amontonadas comenzaron a hacer el canal hacia Tena. En esta época estaba un hermano Santi, un misionero a quien le encantaba trabajar en máquinas. Después nos hacía sacar tablas todo el día, de la mañana a la noche. Había un Padre que sabía hablar durísimo, era parecido al Padre Mario. Yo les decía que somos hechos de Dios, las rodillas, los codos, las coyunturas se doblaban. "Si Dios nos hubiera hecho rectitos no podríamos caminar". Esto yo le decía porque el cura no quería recibir las

> trozas irregulares. En Huagrayacu el primer Padre se llamaba Emilio Cecco, otro era el Padre Jorge, lo hicieron Monseñor y se murió en un vado del río. Algunos dicen que lo hicieron ahogar porque tenía amistad con los Evangélicos, pero la verdad es que en el río mismo murió. (Muratorio, 1998, p. 163)

Para culminar y guardando la inmensa distancia con la obra del Maestro manifestada en Juan 21,25, donde el evangelista indica que "Jesús hizo también otras muchas cosas. Si se escribieran una por una, creo que no habría lugar en el mundo para tantos libros", yo, humildemente diría que estas y otras obras realizaron los padres josefinos sin descuidar la misión de evangelizar, predicar y administrar los sacramentos. Logran sentar el calor de la caridad cristiana, suman los pueblos indígenas a la civilización para establecer la integración de la Región Amazónica al convivir nacional.

Bibliografía

Muratorio, B. (1998). *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del alto Napo, 1850-1950.* Quito: Abya-Yala.

Parise, Mons. Julio (1999): *Historia de la Misión Josefina del Napo*, 1974-1999. Quito: Abya-Yala, primera edición.

Spiller, M. Monseñor (1974). *Historia de la Misión Josefina del Napo.* Artes Gráficas.

Porras Garcés. P. Pedro (2013), *Entre los yumbos del Napo, Anécdotas de Mons. Jorge Rossi*, Misión Josefina del Napo. Quito: Abya-Yala.

La escuela como proyecto de expansión de la ciudadanía (1900-1960): una mirada desde la ribera del río Bobonaza[1]

M. Antonia Manresa Axisa[2]
antonia.manresa@uasb.edu.ec

Introducción

En este artículo exploro el surgimiento de la escuela en la provincia de Pastaza durante el periodo de la primera mitad del siglo XX, enfocado principalmente en las comunidades establecidas en la ribera del río Bobonaza.

Empleo métodos etnográficos recogiendo historias de vida de las personas mayores de la comunidad y realizo análisis de archivos históricos. Analizo el surgimiento de las primeras escuelas religiosas de principio de 1900 y el surgimiento de escuelas fiscales a mediados de siglo. Muestro cómo las primeras escuelas surgen como parte del proyecto evangelizador de la misión dominicana y contrasto con el surgimiento de escuelas fiscales en la ribera de los años 40.

1 Este artículo es parte de un capítulo de la tesis de doctorado (Manresa, 2018).

2 Docente, investigadora del Área de Educación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede, Quito.

Argumento que la expansión de la educación pública independiente de la autoridad encargada sostiene como eje central el concepto de conversión evangelizadora frente a la población indígena. Propongo que el 'educar' a la población indígena es conceptualizado como proceso de 'conversión' hacia sujeto civil. Sugiero que la expansión y función de la escuela durante el siglo XX en esta zona está ligada al reconocimiento relativo de ciudadanía del sujeto a ser 'educado'. En otras palabras, la noción de sujeto depende de quién o quiénes pueden ser para el Estado reconocidos como ciudadanos y quienes solo al ser 'educados', pueden potencialmente convertirse y adquirir el estatus de sujeto completo. Concluyo que la expansión de la educación se enmarca en una categorización racial de la población y que existe una continuidad histórica entre el proyecto civilizatorio civil y la de evangelización en torno a la escuela como espacio de instrucción formal.

Contexto histórico

El proceso de colonización de la Amazonía ecuatoriana inicia con las primeras incursiones llevadas a cabo en 1576 (García, 1999). Para 1636 la corona española con el objetivo de 'civilizar' a los 'salvajes' estableció la misión jesuítica de Maynas (García, 1999), cuya jurisdicción se extendía a la mayor parte de lo que hoy en día representa gran parte de la región amazónica de los países de América del Sur.

El río Bobonaza se encontraba en el corazón de esta designación y, por ende, los grupos étnicos que habitaban esta zona fueron incursionados por expediciones misionales para su evangelización mediante el establecimiento de reducciones cristianas desde el siglo XVII. La misión de Canelos, como parte de esta gran jurisdicción jesuita, fue mayormente dominada por la presencia de misioneros dominicanos durante la época colonial. La fundación oficial de la misión de Canelos al parecer es algo controversial, el Padre Pierre señala la fecha para 1581 (Pierre, 1988) aun cuando la fecha comúnmente nombrada es 1624 (Vargas,1934). Desde una perspectiva antropológica, el proceso de

asentamiento que llevan a cabo los misioneros implica la reconformación de grupos étnicos principalmente a consecuencia de la reducción poblacional a causa de grandes epidemias de viruela y otras enfermedades introducidas desde Europa. Se calcula que la población de la zona se redujo hasta en un 80% entre el siglo XVII y XVIII (Taylor, 2007). Esta forma de agrupación arbitraria y diversa se puede evidenciar en las narrativas de los padres misioneros. Por ejemplo, el Padre Pierre recogiendo los relatos de los misioneros en las "Relaciones de Indias, 1881" describe el ingreso de los cuatro misioneros dominicanos de 1581 a la región para evangelizar a la población que encontraban y crear reducciones cristianas de la siguiente forma:

> Dios no tardó en recompensar [a los Padres] su celo y bendecir sus trabajos. Cinco familias de Gaes o Gayes [Zaparos], que habitaban la ribera derecha del Pastaza, fronteriza a la planicie de Barrancas, se presentaron al Padre Amaya e imploraron la gracia del bautismo. Después de instruidos, recibieron del Padre las aguas regeneradoras de este sacramento, siendo esta tribu el germen de la cristiandad de Canelos…El Padre Quintana, apenas supo este acontecimiento…No tardó en dar con la reducida tribu de los Inmundas, a la cual, catequizando, consiguió convertir a la fe cristiana. Por su parte el Padre Ochoa conquistó pacíficamente a los Hualingas…fusionando luego estos con los Gayes y fundando sobre la orilla izquierda del Pastaza la primera población cristiana…con el nombre de Coninche. Por ese mismo tiempo, el Padre Rosero, presentándose a la cabeza de la tribu de los Santes o Santis, trayendo además los pocos sobrevivientes de la tribu de los Inmundas, azotada y disminuida por las viruelas, y engroso, con este nuevo contingente el número de pobladores de Coninche. Todos, de común acuerdo, decidieron en llamarse los Canelos, porque, según rezan las crónicas, había muchos árboles de canela en este sito. Tal, la circunstancia que influyo para considerar al Padre Rosero como el fundador de Canelos. (Pierre, 1988, p. 124)

En este relato se menciona la disminución poblacional a causa de las epidemias y se describe la forma de agrupar a diversos grupos étnicos. Es curioso cómo el relato no da cuenta

de ningún tipo de resistencia o conflicto, expresando una visión harmónica y consenso, lo cual es poco probable, ya que el mismo Padre Pierre cuenta cómo este primer asentamiento se tuvo que reubicar cuatro veces, "por desviamientos, ataques de jibaros y abandono" (Pierre, 1988, p. 124).

Es importante puntualizar que, hasta finales del siglo XIX, lo que existen son incursiones misionales que fueron de mayor o menor intensidad dependiendo de las posibilidades de las misiones en distintos periodos, sin embargo, no se consigue sostener 'centros' realmente estables. Para 1775 los archivos de los misioneros indican que Canelos solo contaba con 19 hombres y para 1789 no indican ningún número de habitantes en Canelos (Vargas, 1934). En general los relatos de los misioneros muestran su frustración frente a que de una incursión a otra las reducciones establecidas desaparecen (Vargas, 1934). Esto ocurre ya por múltiples causas entre ellas el abandono voluntario ya que las poblaciones y grupos étnicos no respondían a una lógica de asentamiento permanente, siendo grupos relativamente nómadas en territorios amplios. Otra causa es la devastación poblacional a causa de enfermedades y luchas territoriales entre grupos étnicos. Además, existe un proceso de la migración interna desde las zonas altas hacia las zonas más bajas para escapar de los diezmos que se insertan y conforman parte de estos grupos generando mayor diversidad y diferencias en patrones de asentamiento.

Los misioneros dominicanos nombraron los grupos étnicos de la misión de Canelos como 'Canelenses'. Para inicios de 1800 se reconocen varios asentamientos relativamente permanentes en la rivera del Bobonaza que los misioneros han nombrado pueblo de: Canelos, Pakayaku, Sarayaku y Junjiri (ahora Montalvo). A la reconformación étnica de la Rivera de Bobonaza, Whitten (1976) los describe como pertenecientes a la cultura de los Canelos Quichua que incluye no solo a los grupos de la ribera del Bobonaza hasta Canelos, sino que se extiende al norte hasta los ríos Villano y Curaray y al este hasta Chambira y al sur hasta la cabezera del río Copataza (Whitten, 1976, p. 14).

Los padres jesuitas están presentes en el sector de Canelos de forma intermitente, en 1886 establecen la Prefectura

Apostólica de Canelos y Macas en lo que es hoy la comunidad de Canelos. Con la expulsión de la misión jesuita de la región del Napo en 1896, retoman los padres dominicanos ahora de forma permanente estableciendo su residencia en Canelos con tres padres misioneros.

Las primeras escuelas

Hasta mediados de 1900, el pueblo de Canelos es el centro político de esta zona por la presencia de la sede Apostólica de la misión dominicana y una población de alrededor de 200 personas. El Padre Magallí menciona que para 1892 se había construido en Canelos una casa misional para los tres padres misioneros, una escuela y también residía el comisario de policía y cuatro soldados. Por ende, la primera escuela que se nombra en los documentos históricos es esta de Canelos y su función se explica en el siguiente extracto:

> Instalados los misioneros en una cabaña, guardaban el horario convencional; su plan de evangelización, sencillo y práctico: La educación de los niños, recoger los más posibles, de siete y ocho años, comprar a los infieles los hijos que abandonan, dar instrucción a todos y casar a los jóvenes… (García 1999, p. 275)

Este extracto muestra la relación directa de la educación con la visión evangelizadora de los Padres. Sin embargo, es importante entender que estas primeras escuelas funcionaban como orfanatos, en otras palabras, más que escuelas donde los niños de las comunidades asisten, son internados compuestos por un número relativamente pequeño de niños indígenas. Lo que sí se menciona en relación con instrucción formal son pequeños intentos de formación básica en alfabetización, matemáticas e higiene como complemento a las clases de catequesis. Esto se describe, en una carta escrita por el Padre Apostólico de Canelos en 1927 explicando cómo se realizan estas clases a los niños de las comunidades de la Rivera durante las 'reuniones':

> Todas las tardes al toque de la campana han acudido…en número más o menos de ochenta, los niños del Catecismo.

> Por el intervalo de una media hora han recibido pequeñas nociones de cultura, se les ha instruido en cuenta numérica y en el conocimiento de las letras y aún se les ha adiestrado en pequeños movimientos de gimnasia higiénica. Hay niños perspicaces que pronto han aprovechado de las instrucciones dadas…
>
> Triste es decirlo, pero la verdad se impone; en el tiempo que vagan en las purinas olvidan mucho de lo que aprendieron del Misionero, de tal suerte que una reunión a otra el Adelanto es poco o nada. Mientras esta arraigada y pésima costumbre de las purinas no desaparezca, ningún progreso de civilización será efectivo en estos pueblos. (Oriente Dominicano, 1927, pp. 15-16)

Las 'reuniones' representan las visitas periódicas de los misioneros a los pueblos de la zona donde reúnen a la gente para realizar la misa, los bautizos, casamientos, catequesis y demás actividades evangelizadoras. Según los relatos en el Oriente Dominicano, estas visitas se realizan una vez al mes durante esta época con estadías de entre varios días a una semana.

Del extracto de arriba lo que podemos entender es que la instrucción formal a los niños de los pueblos asentados en la rivera del Bobonaza era una tarea bastante limitada y que genera frustración por parte de los padres misioneros. Es evidente la visión culturalmente jerárquica de los padres en este momento en donde desconocen las costumbres de los pueblos y ven la instrucción formal como un proceso para civilizar a estas poblaciones. De esta forma se puede interpretar que la educación formal tanto como la evangelización están dirigidas a 'convertir' a los niños en sujetos civilizados.

Los documentos indican que la primera escuela de Puyo se funda en 1914, con cinco niños 'blancos' y cinco niños 'indios' (Gobierno provincial de Pastaza, 2015). Puyo no existe hasta su fundación en 1899, se convierte en capital de provincia en 1909, sin embargo, es más bien un ideal para crear un centro urbano que una realidad en estos momentos. Lo descrito de viajeros sobre Puyo a principios de 1900 es de estar conformada por "menos de una docena de familias" (Hurtado, 1988). Las comunidades de la rivera de Bobonaza son mucho más grandes,

con poblaciones de entre 200 a 500 miembros. Mera se funda en 1924, a unos 25 km de Puyo como el primer asentamiento de 'blanco-colonos' en la región con unas doce familias (Hurtado, 1988). Es así como a principios de 1900 Puyo y Mera representan los inicios de lo que se convertiría en una rápida expansión poblacional y proyecto urbanizador para esta región amazónica. La proyección era "hacer de Puyo el centro de comunicación vial con los principales pueblos de esta región" (Oriente Dominicano, 1936, p. 39). Para finales de los años 20 además del orfanato en Canelos, los misioneros indican sostener "…escuelas gratuitas en Canelos, Puyo y Mera. Estos dos últimos pueblos cuentan ya con instalación de luz y de teléfonos" (Oriente Dominicano 1935, p. 44). Es significativo que son los pueblos de Puyo y Mera que cuentan con luz y servicios de comunicación.

Según los datos poblacionales recopilados por los misioneros estos dos pueblos son los que contienen mayor población 'blanca' nombrada así por parte de los misioneros (Puyo 100 y Mera 350). Esto representa la primera ola de migración interna promovida por políticas de colonización que se oficializo con la declaración de tierras baldías de los años 1937. Es posible identificar como para 1936 la provisión escolar sigue el mismo patrono que los otros servicios concentrado principalmente en los pueblos de Mera y Puyo:

Pueblos	Provisión Escolar 1936	
	Misional	Fiscal
Puyo	1	
Mera	1	1
Canelos	1	
Pacayacu		
Pumamaki		
Montalvo		
Total	3	1

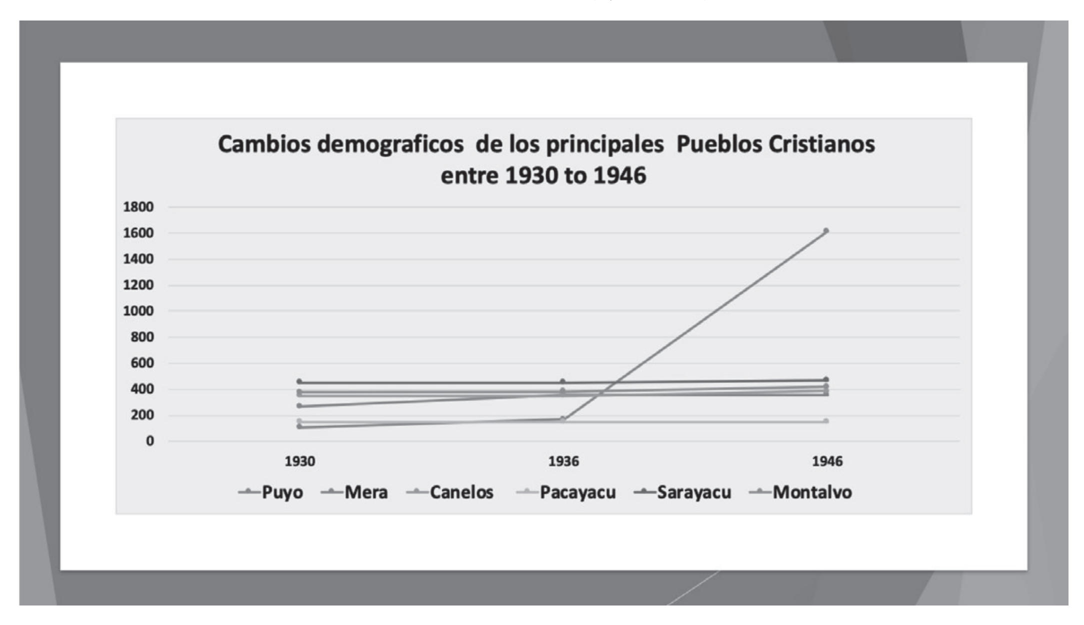
En los años 30, la provisión escolar era de cuatro escuelas, dos en Mera, y una en Puyo y Canelos que corresponden a las zonas de mayor influencia de la misión y de mayor concen-

tración de población 'blanco-colono'. Es significativo además que Mera con la mayor población 'blanco-colono' es el único pueblo que cuenta dos escuelas, una misional y la otra "mixta del gobierno" (Oriente Dominicano, 1936, p. 39). En las otras comunidades de la Rivera la escuela como una institución del Estado, ya sea fiscal o misional para la enseñanza intencional de estudiantes con personal específico dirigida a esta tarea, no existen hasta los años 40. Esto implica que las primeras escuelas se centran en los centros de expansión urbana y de mayor influencia de los misioneros dominicanos.

Expansión de la provisión escolar

El crecimiento población de la región a mediados de siglo XX se dispara. Para 1946 Puyo cuenta con una población de alrededor de 1600 personas, mucho mayor que la de las otras comunidades. Si consideramos que a finales de los años 20 Puyo era un pequeño asentamiento, este incremente en el crecimiento se explica a consecuencia de la intensificación de migración y colonización territorial de la Amazonía. El siguiente gráfico demuestra el cambio poblacional de las comunidades de la zona en el transcurso de 1930 a 1946:

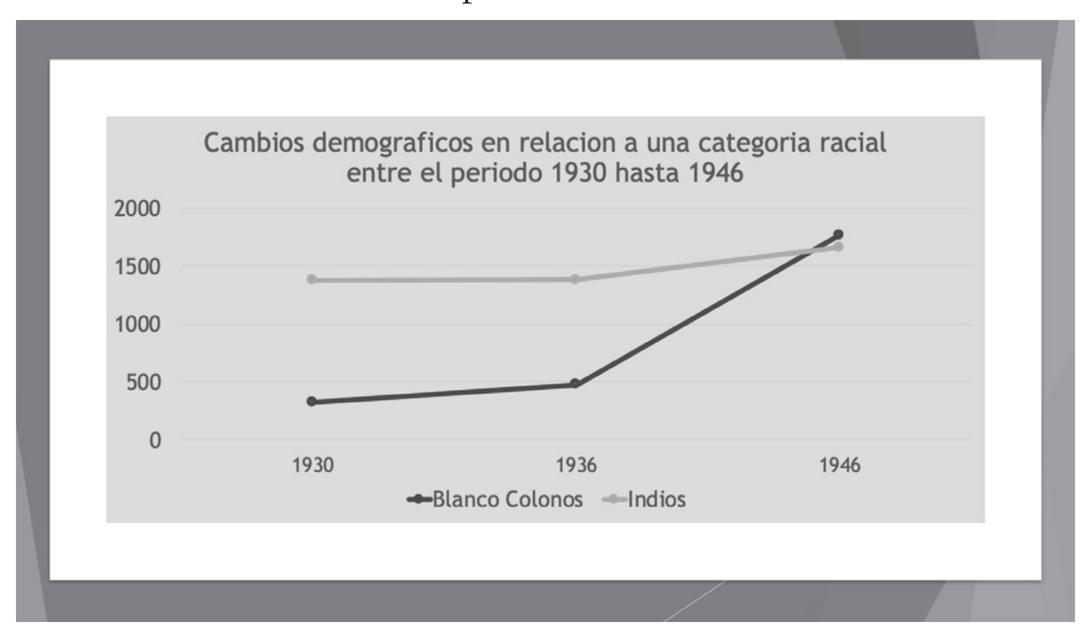
Gráfico 1. Cambios demográficos de los principales pueblos cristianos entre 1930 a 1946



Fuente: Recopilación de datos del Oriente Dominicano 1930-1946, Manresa, 2018

Esta explosión poblacional de Puyo implica cambios demográficos para la zona en general. Esto se puede evidenciar en relación con una categorización racial establecida en este periodo en el siguiente gráfico:

Gráfico 2. Cambios demográficos en relación a una categoría racial entre el periodo 1930-1946



Fuente: Recopilación de datos del Oriente Dominicano 1930-1946, Manresa, 2018.

Lo que muestran estos gráficos es cómo los pueblos de la rivera se mantienen más o menos estables en torno a su población durante este periodo. En Mera se da un regular y leve crecimiento poblacional mientras que en Puyo el crecimiento poblacional se dispara a partir de 1936. Como resultado, la población migrante para 1946 supera la población indígena históricamente asentada en esta zona. La categorización de los misioneros en términos generales muestra por lo tanto un ligero crecimiento de la población de 'indios' y un crecimiento muy rápido a partir de 1936 de la población 'blanco-colonos' que supera en números totales la población indígena de la zona para 1946. Esto además implica que, en el periodo de la mitad del siglo XX, las poblaciones en relación con una categoría racial se

concentran en distintas zonas; la población de 'blanco-colonos' se asienta en los centros de expansión urbana y la población de 'indios' en los pueblos tradicionales de la rivera.

La provisión escolar para 1946 también se expande de forma dramática como muestra la siguiente tabla:

Tabla 1.

				Escuelas		Alumnos	
	Extranjera	Blancos	Indios	Misional	Fiscal	Misional	Fiscal
Puyo	25	1300	315	1	1	85	60
Mera	20	349	30	1	1	34	28
Canelos		45	514	1	1	26	3
Pacayacu	1	9	190				
Pumamaki		19	352		1		8
Montalvo	1	50	263		1		12
Total	47	1772	1664	3	5	145	138

Fuente: *Revista El Oriente Dominicano, 1946* reproducida de la tabla "Estadísticas Generales de Prefectura Apostólica de Canelos", p. 88.

La tabla muestra el censo poblacional en términos de la categorización racial establecida durante este periodo: 'blancos, indios y extranjeros'. Esta clasificación racial de la población se puede entender relativa a una percepción racial de Estado que identifica una población 'civilizada', en contraste con otra. En este sentido la población migrante 'blanco-colono' es percibida como civilizada frente a los aún no civilizados 'indios'. La categorización racial 'blanco/indio' en este contexto equivale al concepto dualista; 'civilizado/no civilizado'. Este análisis sugiere la expansión de la provisión de escuelas que se establecen en los años 40 responden al incremento poblacional categorizado como 'blancos'. El término blanco no necesariamente corres-

ponde a un color de piel sino a reconocimiento diferenciado de estatus como de personas 'civilizadas' frente a la población local denominada 'indios'.

En la tabla se indica además el tipo de escuela, fiscal o misional y el número de estudiantes en estas escuelas. Es significativo que la expansión de la provisión educativa en este periodo es representada por la expansión de escuelas fiscales, que además de estar presentes en Mera y Puyo se extienden a los pueblos de la Ribera; Canelos, Sarayacu y Montalvo.

En números totales, el número de estudiantes que atienden a escuelas fiscales y misionales es parecido; 145 para las escuelas misionales y 138 para las escuelas fiscales. Sin embargo, los 138 estudiantes de las escuelas fiscales están mayormente distribuidas en Puyo y Mera, para las tres escuelas restantes; Canelos, Sarayacu y Montalvo solo atienden 23 estudiantes a las escuelas fiscales.

La pregunta que surge es: ¿Por qué aparecen escuelas fiscales en estas comunidades consideradas tanto 'remotas' y principalmente de 'indios', para servir un número tan reducido de estudiantes?

Revisando la tabla se puede ver que las escuelas fiscales están presentes donde hay población denominada 'blanco', solo Pacayacu con el número menor de blancos (9) no cuenta con una escuela fiscal. Por lo tanto ¿están estas escuelas fiscales sirviendo a esta población de 'blancos'? Esto podría ser una respuesta lógica, sin embargo, llama la atención los datos de Canelos ya que a diferencia de las otras comunidades de la Ribera Canelos contaba ya con una escuela dirigida por los misioneros. La tabla muestra que esta escuela misional cuenta con 26 estudiantes y la escuela fiscal solo cuenta con tres estudiantes. Por tanto, la pregunta se convierte no solo en ¿para quién sirven estas escuelas, sino qué función tienen en este momento histórico en particular? Para contestar esta pregunta es necesario adentrarse a los detalles con los testimonios de las personas que vivieron este periodo. Para esto me refiero a los testimonios de algunos mayores de la comunidad de Sarayacu que cuentan que la primera escuela aparece entre 1941-1942 como una escuelita fiscal.

Doña Elsa cumplía 82 años, es una de las hijas de la primera familia "mezclada" de Sarayacu. Ella se acuerda haber asistido a esta primera escuela a la edad de 6 o 7 años ubicada a la subida de la plaza central que consistía en un cuarto con techo de paja. Doña Elsa me cuenta que "en esos tiempos no es como ahora, antes las familias vivían más esparcidas y solo las familias de colonos vivían agrupadas", me indica que al otro lado del río se estableció un destacamento militar (testimonio de Doña Elsa, en Manresa, 2018, p. 35).

Cuando le pregunté quiénes asistían a la escuela, Elsa me comentó que eran mayormente los hijos de las familias de los militares. Según Elsa los niños (hombres) de las familias indígenas asistían de forma irregular y no ponían mucha atención siendo castigados por el maestro. En su opinión, las familias indígenas no valoraban la educación llevándose a sus hijos a las purinas por largos periodos (testimonio de Don Sergio en Manresa, 2018, p. 36). Don Sergio, mayor a Doña Elsa por quizás unos diez años me explicó que él como adolescente asistía a la escuela de rato en rato y solo para aprender las letras y español. Me confiesa que en verdad él no aprendió mucho en la escuela solo cuando su tío como primer profesor indígena de la zona fue el docente por unos años "algo hacía entender, traduciendo las palabras" (testimonio de Don Sergio en Manresa, 2018, p. 40). El primer profesor indígena, que menciona Don Sergio fue miembro de la comunidad y formado por la misión dominicana como interno para hacerse cura. Según testimonios de los mayores de la comunidad al no tener las 'aptitudes' para hacerse cura por algunos vicios, no es aceptado para esto, por lo que los padres le incentivan para entrar a la docencia. Sin embargo, algunos de los mayores me explican que a los indígenas no se les permitía entrar a ser padres y los padres misioneros encontraban escusas. Según Don Sergio con su tío aprendió lo básico, pero realmente aprendió a hablar el español 'bien' cuando salió a trabajar en la costa.

Según estos testimonios y los relatos que expresan los padres dominicanos en la revista *Oriente Dominicano* que se man-

tiene hasta mediados de 1950, durante la primera parte del siglo XX, las familias indígenas no tenían mayor interés en una escuela en su territorio y no usaban estas escuelas de forma regular. Estas escuelas servían, como explica Doña Elsa, a hijos de familias colonas y militares. La conclusión, por tanto, de la expansión de la provisión escolar de escuelas fiscales en esta zona es que sirven en estos momentos principalmente a la población denominada como 'blanca', en otras palabras, a la población que el Estado reconoce como sujetos y ciudadanos. Sin embargo, es algo curioso que a inicios de los 40 el Estado prácticamente de la noche a la mañana asignara estos recursos y esfuerzos para establecer escuelas fiscales en estas poblaciones para un número tan pequeño de estudiantes especialmente como ya se ha mencionado, considerando los datos de Canelos ya que cabe la pregunta; ¿por qué se establecen escuelas fiscales y no misionales?

La respuesta está, no en la función educativa que pretende cumplir la escuela (educar a los hijos e hijas de los ciudadanos que el Estado reconoce como tal), sino en el valor simbólico que representa la escuela, específicamente la escuela fiscal para este momento histórico en particular. Las escuelas fiscales de la rivera del Bobonaza aparecen en las comunidades donde a principio de los años 40 también se establecen destacamentos militares con sus familias. Es a principios de estos mismos años cuando surge el enfrentamiento territorial entre Ecuador y Perú, con el resultado de la firma del Protocolo de Río de Janeiro en 1941. Por tanto, estas escuelas fiscales responden a la necesidad del Estado de mostrar presencia no solo militar sino principalmente civil para legitimar soberanía territorial. Es relevante que las escuelas fiscales de estas comunidades de la Rivera para mediados de los años 1950 desaparecen. La interpretación es que al reducirse el conflicto limítrofe territorial el Estado no considera la necesidad de mantener escuelas fiscales en estas comunidades de población principalmente indígena y se le retorna la responsabilidad de 'educar' a estas poblaciones a la iglesia.

Según testimonios en la comunidad de Sarayacu, se regresa a una situación parecida a la anterior donde los padres siguen

visitando y dan instrucciones, pero además surge la influencia de la iglesia protestante. Durante un periodo, a mediados de los años 50, existe una escuelita que informalmente da clases dirigida por una familia protestante evangélica de un matrimonio entre un miembro de la comunidad y una mujer colona.

En conclusión, la escuela representa un símbolo civilizatorio con sus matices particulares. A principios del siglo XX los padres dominicanos son los encargados por parte del Estado de 'educar y convertir' a las nuevas generaciones de indios en sujetos 'completos' y potenciales ciudadanos. Pero, se puede entender que esto es más bien una visión ilusoria que no se completa ya que no existe mayor interés en la instrucción formal por parte de la comunidad local. Para los años 40 la provisión de escuelas está principalmente dirigida a servir a los nuevos ciudadanos colonos pioneros que sí son reconocidos por parte del Estado. La expansión escolar, por ende, forma parte de la expansión de ciudadanía en relación con el proyecto político nacional de Estado moderno y monocultural. En relación con la rivera del Bobonaza, la escuela fiscal cumple la función de presencia del Estado de forma simbólica, frente a la precaria soberanía territorial de este periodo.

Según los testimonios de los mayores en mi trabajo etnográfico la escuela fue abiertamente rechazada por la organización política y familias indígenas o puntalmente funcional para 'aprender el español y las letras' (Manresa, 2018). No es hasta principios de los años 60 cuando en el caso de Sarayacu, la organización pide el establecimiento de una escuela permanente con el apoyo de los padres dominicanos. Esto coincide con un periodo de alto conflicto y amenaza de pérdida total de relativa autonomía territorial a consecuencia de la expansión de la reforma agraria que inicia en los años 30 y se consolida con la primera ley de reforma agraria y de colonización de 1964. Durante la reforma agraria solo las personas reconocidas como ciudadanos pueden acceder a títulos de las tierras. Como he argumentado, la población indígena local durante este periodo no es reconocida como sujeto completo requiriendo ser educa-

do como proceso de civilización. Puntalmente no es hasta 1979 en que la Constitución reconoce a las personas no alfabetizadas como ciudadanos y, por ende, sujetos políticos.

Resumiendo, la visión de la mayor parte del siglo XX es de educar a la población indígena local como proceso de conversión hacia sujetos civilizados que recae en la función evangelizadora de la misión. Las escuelas fiscales de los años 40, por lo tanto, no necesitan cumplir la función de educar a niños indígenas ya que sirven mayormente como un acto simbólico de presencia civil sirviendo a los niños y niñas de la población que sí es reconocida como ciudadanos 'completos' por parte del Estado. No es hasta los años 60 cuando la población local siente la necesidad de tener acceso a la escuela para servir como reconocimiento directo por parte del Estado de que también son ciudadanos.

Bibliografía

García, L. (1999). *Historia de las misiones en la Amazonía ecuatoriana*, Segunda Edición. Quito: Abya-Yala.

Gobierno Provincial de Pastaza (2015). *Pastaza reseña histórica*. Recuperado de: https://bit.ly/2XTo3H1 (12 de abril 2015).

Hurtado, H. (1988). Pastaza: *Antecedentes históricos, cronología, bibliografía.* Quito,: Centro de Investigaciones CIUDAD.

Manresa, M. A. (2018) *Intercultural Bilingual Education in Ecuador as a site of negotiation and struggle over difference: A case study of an Amazonian Kichwa school system* (Tesis doctoral). Newcastle University, UK.

Misión Dominicana de Ecuador (1926-1946). *Revista El Oriente Dominicano.*

Pierre, F. (1988). *Viaje de exploración al Oriente ecuatoriano 1887-1888.* Quito: Abya-Yala.

Taylor, A. C. (2007). Sick of history: Contrasting regimes of historicity in the Upper Amazon. *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*, 133-168.

Vargas (1934) *Monografía sintética de la Misión Dominicana de Canelos y guía del cantón Pastaza.* Recuperado de: https://bit.ly/30uAczA (15 de julio 2014).

Relaciones y tensiones en los proyectos colonizadores: misioneros y dirigentes shuar

Blas Garzón-Vera[1]
bgarzon@ups.edu.ec

Introducción

El presente artículo: "Relaciones y tensiones en los proyectos colonizadores: misioneros, colonos y dirigentes shuar", busca esclarecer las complejas relaciones que se dieron desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, en el proceso de conformación regional de la Amazonía ecuatoriana, específicamente en el espacio territorial de la actual provincia de Morona Santiago. Varios actores fueron o siguen siendo partícipes de estos procesos: por un lado, están los nativos shuar; y de otro, quienes llegaron a sus territorios en diferentes momentos y movidos por distintos intereses. Estos fenómenos migratorios finalmente transformaron no solo el espacio geográfico sino

1 Magister en Estudios de la Cultura. Master y Doctor en Historia por la Universidad Pablo de Olavide Sevilla-España. Docente principal de la Universidad Politécnica Salesiana. Miembro del Grupo de Investigación Misiones y Pueblos Indígenas-GIMPI. Miembro de la Academia Nacional de Historia.

toda su estructura y composición socio cultural, dotándola de una identidad particular.

El hilo conductor de esta investigación, es el trabajo misionero desplegado por la Congregación Salesiana que llega al país en 1988 por gestiones del Gobierno nacional, para hacerse cargo de la educación técnica y de las misiones en la Amazonía; esta segunda intensión, es el tema de interés de este artículo. Desde los trabajos exploratorios que realizaron los primeros misioneros en la región de Gualaquiza, el proyecto fue claro "colonizar y cristianizar" a los Shuar para que se incorporen a dinámica del Estado nacional. Se analiza como estudio de caso, la Misión-Internado de Sevilla Don Bosco, fundada el 2 de mayo de 1943, obra que se constituyó en un arquetipo, una institución modélica para nuevas fundaciones misioneras tanto en territorio shuar, como años más tarde en la zona achuar.

Contemporáneo a estos esfuerzos y en algunas zonas mucho antes de la llegada de los salesianos, existían exiguos asentamientos de población mestiza de la Sierra en estructura de fincas o pequeñas haciendas, propiedad de terratenientes cuencanos y azuayos que lógicamente apoyaron estas causas porque concordaban con sus intereses particulares.

Desde finales del siglo XIX e inicios del XX, se dan esporádicos fenómenos migratorios de la Sierra a la Amazonía, las mismas que se vuelven cada vez más frecuentes, cuando una empobrecida población serrana mira al Oriente como el sitio idóneo para la expansión del espacio agrícola a tierras de piamonte y las planicies amazónicas; y por tanto encuentran en los misioneros aliados estratégicos para asentarse en la zona.

No será hasta casi mediados del siglo XX, en que el Estado ecuatoriano inicia una presencia real en esta zona. Se había desentendido, o más bien había encargado la atención no solo espiritual y educativa a los salesianos, sino la presencia del Estado mismo en el Oriente. En estas décadas encontramos a los misioneros realizando trabajos desde infraestructuras viales (caminos, puentes, pistas de aterrizaje), infraestructura arquitectónica, centros de salud, instituciones educativas, etc.; incluso se

hacen cargo en calidad de "tutores" del pueblo shuar a través de dos contratos de tierras federadas con el Estado. La simbólica y real amenaza del "enemigo" del Sur (Perú), provocó a mediados del siglo XX, una presencia más estable de otras instituciones del Estado: Militares, programas colonizadores, instituciones para legalizar las tierras (IERAC), entre otras. Para la década de los 60, algunos salesianos, apartándose de primera línea que estaba a favor de procesos colonizadores, se ponen al lado del pueblo shuar e inicia una nueva dinámica en estas relaciones; ahora serán los que busquen proteger sus tierras y más adelante su propia cultura con los nuevos cambios de la misma iglesia (Concilio Vaticano II) y nuevos enfoques de disciplinas como la Antropología.

Se pretende hacer una mirada sintética de estas intenciones y concreciones colonizadoras en el suroriente ecuatoriano, dejando constancia que múltiples fueron los actores, factores y circunstancias que fermentaron estos flujos migratorios entre la Sierra y la Amazonía. Dejar también abiertas las posibilidades para nuevos trabajos que den cuenta que no son dos los grupos preponderantes en este tipo de estudios (misioneros y pueblo shuar), sino que hay otros que llegaron y se asentaron en la zona, y que hoy se han constituido en sectores con predominio de las esferas económicas, políticas y culturales de la Región. Nos referimos a poblaciones que migraron inicialmente en busca de oro, más tarde de madera, de tierra para cultivo o crianza de animales, y finalmente funcionarios públicos que una vez se asentaron las principales instituciones gubernamentales y seccionales, se necesitaba de técnicos para operar este nuevo aparataje burocrático, del cual hoy también forma parte el pueblo shuar.

Misioneros vs. cultura local

La mayoría de misioneros salesianos que trabajaron en este Vicariato en el periodo comprendido entre 1893 y 1960 provenían de Europa y específicamente de Italia (país donde nació la Congregación Salesiana). El análisis de algunos de sus

rasgos biográficos (sobre todo su formación) nos ayudará a comprender las acciones que ellos desarrollaron con el pueblo shuar, los principios y motivaciones que impulsaron su misión y la evolución de sus métodos de trabajo. Los misioneros se guiaron también por las orientaciones recibidas de sus superiores: vicario, provicario, inspector, directores de las misiones y visitadores extraordinarios.[2]

A más de los misioneros Joaquín Spinelli, Jacinto Pancheri y Francisco Mattana —todos ellos italianos llegados en la primera expedición— sobresalen el nombre de otros religiosos que a través de sus escritos nos permiten un acercamiento al contexto de la época y a sus posiciones con respecto al pueblo shuar.

En primer lugar, tenemos a Miguel Allioni quien entró a Gualaquiza en 1908 y pocos años más tarde (1912) murió en Guayaquil de fiebre amarilla, tenía 32 años. En ese corto tiempo que permaneció en las misiones recogió muchos datos etnográficos y escribió sobre la cultura shuar. De los datos biográficos de este piamontés (Italia) se conoce que en la ciudad de Turín se había dedicado al estudio de las ciencias naturales, especialmente de la botánica. En sus escritos se manifiesta un estilo de "exactitud, minuciosidad, gusto por la clasificación, descripciones sintéticas, curiosidad insaciable" (Bottasso, 1993). Fue contemporáneo de Paul Rivet, pero al parecer no conoció sus publicaciones. Sus descripciones no tienen títulos como los de su época que casi siempre se escribían con tonos tremendistas o sensacionalistas; sin embargo, en cuanto a los contenidos se evidencia la influencia de una época en lo que se refiere al concepto de civilización y del progreso y, como consecuencia, sus apreciaciones sobre los Shuar no son siempre positivas.

Cuando describió a los Shuar, Allioni puso mucho énfasis en la libertad como un valor absoluto de este pueblo. Atribuyó la poca densidad poblacional a las guerras fratricidas que

2 El Vicario, Provicario, Inspector y Directores eran autoridades jurisdiccionales locales o nacionales; en cambio las visitas extraordinarias provenían desde la Casa Central de los salesianos cuya sede está en Roma, directamente enviados por el rector mayor de ese momento.

mantenían y según sus cálculos para esa época había entre 800 y 1000 familias y unos 5000 o 6000 habitantes que él ya los empezó a llamarlos shuar y no jíbaros como era también común en esos años. De sus observaciones concluyó que para los Shuar el casarse no es una cosa solemne, sino un simple episodio; constató que pueden vivir muchos años, él conoció gente que calculó con más de 100 años, y su vejez no es impotente y enfermiza, sino vivaz y viril; cada familia era autónoma y se bastaba a sí misma. Sus individuos gozaban de la misma igualdad sea con respecto a otras familias o entre sus miembros.[3]

Allioni también escribió sobre las creencias religiosas que tenían los Shuar, cuando describió los "soñaderos" seguramente se refería a los ritos en las cascadas —a las cuales da gran importancia también Harner en su clásico libro— (1978 [1994]). Intentó conocer la cosmovisión mitológica en este pueblo, fueron los primeros intentos a pesar de que este religioso tenía una formación especializada en este campo.

Por otro lado, el misionero Telésforo Corbellini, fue el primero en valorar como positiva la "agresividad shuar" en función de su defensa y dio una explicación de las guerras fratricidas que los circundaban.[4] En la década de los cincuenta dejó el siguiente texto: "Indicaciones para la formación de un museo nacional" (AHMS /3 VV, 3), estas iniciativas no fueron específicamente con el propósito de valorar y mostrar la riqueza de la cultura shuar, tenían más bien fines propagandísticos explícitos, de todas maneras dejó material de consulta importante. Telésforo Corbellini nació en Galgagnano (Italia) en 1884 y viajó a Ecuador en 1912. Trabajó en la misión de Méndez entre

3 Otra característica de este pueblo es la "igualdad perfecta de todas las familias, más aún, de todos los individuos. Cada cual vale lo que su valor personal… el prestigio del cual goza un jívaro, lo debe únicamente a sus acciones".

4 "Casi diría que en el jívaro esta pasión [el odio] es como la consecuencia de su hondo amor por el bien: el que no es bueno no puede ser amado y debe ser odiado… En cambio al Jívaro malhechor hay que eliminarlo… una vez que se lo haya reconocido como malo y hacedor de maldad, se pronuncia la sentencia de muerte. No existe autoridad, no existe juez… Con la sentencia… venga la muerte, y así las matanzas se suceden de ambas partes…"

1916 y 1947. Introdujo nuevos cultivos e implementó talleres. Luchó en defensa de la tierra de los Shuar y fue una figura fundamental en la organización de los primeros internados, murió en 1953. Lo que se puede destacar al leer algunos de los párrafos de Corbellini es el tono positivo y optimista con que narró las costumbres shuar, el esfuerzo para entenderlas, la preocupación por desvanecer prejuicios. Sus textos los escribió por 1945, allí describe las obligaciones de la pareja y la posición de la mujer, la relación entre hombre-mujer y con sus padres.[5]

Se evidencia ya en Corbellini un cambio de actitud y mirada del pueblo shuar al momento de destacar las características de su cultura y sus valores. Cuando se auto-interrogó si la raza jíbara es nómada, escribió:

> (…) creo que no se puede contestar afirmativamente. El Jívaro no va vagando por la selva para vivir solo de la caza, de la pesca o de los productos espontáneos del monte; en cambio construye la casa, cultiva la tierra, y cría animales domésticos. Tiene muy arraigado el concepto de propiedad y de respeto por la propiedad de los varios miembros de la familia (…). (en Juncosa, 1993, p. 200)

Corbellini dejó mayoritariamente escritos sobre las relaciones familiares, relaciones de parentesco (padres-hijos, esposos), relaciones sociales, sus costumbres, el aspecto religioso, "supersticiones" de los Shuar, etcétera.

Otro misionero a considerarse es el padre Carlos Crespi; sus descripciones sobre el pueblo shuar tuvieron fines propagandísticos y con rasgos exagerados. Este misionero incursionó en muchas áreas, escribió un guion documental para difundir la vida del pueblo shuar y de la labor misionera de los salesia-

5 "Mientras que la hija está sujeta a una vigilancia severa y viene entrenada para los trabajos domésticos, el hijo, más avanza en los años y más goza de libertad: lo vemos salir de casa, ir donde otras familias, tomar compromisos por su cuenta. Goza también de libertad en buscarse y escoger la esposa. No puede hacer lo mismo la hija para buscar o escoger al marido. Ella está siempre bajo la vigilancia de los papás, o de los tutores, si no están los papás…"

nos. Fue partidario de una colonización extranjera[6] con el afán de "civilizar" a los shuar. En otros escritos describió al pueblo shuar buscando resaltar ciertos ideales acordes al contexto nacional del momento.[7] Describió también aspectos fisiológicos:

> El jívaro tiene porte fiero, noble, estatura regular; mide un metro sesenta, un metro setenta y hay individuos que miden de alto 1,82 m. y 1,92 m. Tiene el sentido del olfato poco desarrollado. La vista, empero, es finísima: distingue un pajarito a muchos metros de distancia. El gusto lo tiene muy ordinario, pero el tacto muy sensible. (Bottaso, 1982, p. 411)

Dejó escritos sobre las enfermedades más frecuentes de los shuar y sus formas de curación mediatizadas por el brujo o *uwishin*. En el campo científico (botánica) descubrió nuevas especies vegetales, particularmente helechos.

De autoría del padre Crespi es la película *Los invencibles Shuaras del Alto Amazonas*, de 1926, por primera vez y con la ayuda de un cineasta italiano fijó en el celuloide paisajes y escenas de la misión y sobre todo las costumbres del pueblo shuar (este material es considerado hoy como el primer documental antropológico ecuatoriano). Con esta película recorrió los Estados Unidos en búsqueda de recursos económicos para las misiones amazónicas. Al igual que el resto de religiosos de su época, su propuesta para el Oriente fue la transformación de la cultura shuar por medio de una educación sobre todo técnica agrícola[8] y proyectos de colonización.[9]

6 "Yo creo no exagerar al decir que si una fuerte colonización empezase la conquista pacífica del Oriente, los jívaros en pocos años serían absorbidos por las nuevas energías y, sin cambiar radicalmente sus costumbres, se convertiría en una fuerza verdaderamente productora para la nación…", citado por Bottasso (1982, pp. 375-377).

7 "La raza jívara se distingue muchísimo de las otras razas indígenas del Ecuador, por sus tradiciones, costumbres e idioma. Habitan en el Oriente ecuatoriano, entre el río Pastaza, Morona y Santiago. Su idioma es muy distinto del de los demás indios…".

8 El plan era este: crear en Méndez-Cuchanza una escuela de agricultura para la preparación de los shuar y en Cuenca una escuela de formación para el personal que actuaría en las misiones, los coadjutores (Carollo 1987, p. 132).

9 "Los misioneros salesianos están convencidos que solamente después de muchos años y muchas generaciones podrían civilizar a la raza jíbara, y que eso sólo se po-

Por otro lado, tenemos la visión de los obispos, quienes daban los lineamientos para el trabajo con los Shuar. El primer obispo, monseñor Costamagna, creyó que para lograr resultados con los Shuar se tenía que trabajar con los niños,[10] impulsó la creación de los centros educativos e incluso podríamos decir que ya proyectó los futuros internados,[11] motivando a los misioneros a un trabajo esforzado en esta dirección. En su breve visita de 1902, Mons. Costamagna encargó a los misioneros componer un catecismo que fue publicado en Lima en 1903, con el título "Shiori cristiano"; en las otras dos visitas que se le permitió, se dedicó al estudio de la lengua shuar. Su provicario, C. Santinelli, ordenó que "todos aprendieran la lengua de los salvajes" (Bottasso, 2011, p. 69). De igual forma, encargó al padre Alvino Del Curto la exploración y la posterior construcción de un camino que uniría la Sierra con la Amazonía, con la finalidad de favorecer el comercio y la entrada de los colonos (Barrueco, 1996, p. 105).

Unos años más tarde, el segundo obispo, monseñor Domingo Comín, incentivó el conocimiento de la cultura shuar[12] a fin de poderla comprender, con la intensión siempre de buscar la conversión del pueblo shuar. En todo caso, motivados por estos llamados, muchos misioneros se dedicaron a estudiar la cul-

drá conseguir con una fuerte colonización blanca y extranjera…: Civilizar colonizando". Texto atribuido a Carlos Crespi o por su influencia, en: Bottasso (1982, p. 108).

10 "El trabajo de las misiones, se reduce casi siempre a cultivar a los hombres del mañana, los niños (…) Venga pronto el día en que cada centro de misión tenga un plantel de educación de niños, cueste lo que cueste" (AHMS. /V, G. 21).

11 "Nuestras esperanzas se fincan en los niños. Lamentablemente en la actualidad tenemos solo tres: pero usted, Don Rúa, sabrá comprender cuáles y cuántas dificultades se encuentran para tenerlos siempre con nosotros. Pero, una vez que se han encariñado y acostumbrado a una vida más singular, esto les gusta inmensamente. Joaquín Bosco, José María Rúa y el pequeño Katipi no se alejarían por todo el oro del mundo…" (Boletín Salesiano de 1904, citado por: Bottasso, 1993, p. 142).

12 "Ustedes están en las selvas para predicar el Evangelio… Se trata de realizar una especie de injerto. ¿No será necesario conocer la planta en la que se hace el injerto, para poderlo realizar bien? Ustedes deben conocer a los jívaros. Muchos años de trabajo estéril, ¿no se deben tal vez al desconocer nosotros a estos seres que queremos hacer cristianos? Así que deben trabajar para conocerlos en sus creencias, sus leyes, sus tradiciones, en todo (...). Puede ser también que encuentren algo que no sea de destruir, sino de orientar para su mayor bien" (AHMS / VII Cm).

tura shuar, por cuyos trabajos y de otros investigadores sociales hoy conocemos cómo era este pueblo a mediados del siglo XX. Mons. Comín llegó a Ecuador en 1901 y se había desempeñado en otros cargos: inspector y provicario de la Misión. Al momento de asumir el cargo tenía 46 años de edad y antes de ser obispo no había trabajado en las misiones. Según el padre Juan Vigna (que era su provicario), "él confiaba poco en la posibilidad de una evangelización directa y creía que los shuar cambiarían solo por la lenta acción de contacto con la población mestiza" (Bottasso, 2011, p. 70).

Será ya avanzada la década de los cuarenta, cuando se nota en los escritos misioneros, una atención más directa en el estudio de la cultura shuar, esta vez por la amenaza eminente de extinción cultural de este pueblo. El Padre Juan Vigna cuando fue provicariato en 1941 se propuso que la documentación de la cultura shuar fuera una preocupación de todos los misioneros. Con motivo de las celebraciones del cincuentenario de las Misiones Salesianas en Ecuador, lanzó en 1944 un concurso para que se estudiara "la raza y la civilización jíbara".[13] Este misionero percibió como trágico el sucumbir de la cultura shuar. Los trabajos presentados fueron solamente dos de los padres Juan Ghinassi y Telésforo Corbellini.

Otros misioneros que contribuyeron al conocimiento de la cultura shuar fueron: Elías Brito,[14] ecuatoriano; Juan Ghinassi, italiano;[15] y Ángel Rouby. Este último, joven misionero nacido en Parma —Italia— en 1908, llegó los 18 años. Fue el más entusiasta en visitar a los Shuar de la orilla izquierda del

13 "Si no nos damos prisa para reunir todo lo que pueda interesar de la raza jíbara, después de poco no será posible decir de ella más que lo que por referencia se constatará, a modo de tradición, y esto maleado por el reflejo de la nueva civilización, que está haciendo desaparecer la raza" (Circular del padre Juan Vigna de 1945, AHMS / VII Cm).

14 Cfr. Su principal escrito: Elías Brito (1935). Sus II tomos permanecen en el AHMS de Quito y contienen mucha información testimonial de la época con clara tendencia de exaltación del trabajo de esta Congregación.

15 Entró a la Congregación Salesiana en 1926. Se dedicó al estudio de la lengua Shuar, llegando a dominarla con soltura… Se hizo conocer dentro y fuera del Ecuador con la "Gramática y Diccionario Shuar" de 1938 (Bottasso, 1982, p. 412).

Upano. Falleció en 1939 ahogado en el río Unda Mangosiza. Por su interés y el de otros misioneros, los salesianos decidieron abrir una misión al margen izquierdo del río Upano, lo que hoy es Sevilla Don Bosco. Rouby llegó a dominar el idioma shuar (Bottasso, 1982, p. 129) pero no publicó sus estudios.

También dejaron sus aportes: Isidoro Formaggio, italiano, quien en 1950 realizó la primera película a color con reconstrucciones de la vida de los Shuar y al igual que la película de Carlos Crespi lo hizo con un criterio propagandístico y folklórico; Lino Rampón, ecuatoriano, fundador del CMIC;[16] Alfredo Germani[17] (2016, p. 9) conoció la lengua shuar, estructuró su gramática y dejó escritos en el campo etnohistórico; Luis Carollo, nació en Thiene —Italia— en 1923, llegó a Ecuador en 1938 con 15 años de edad. Su primera misión fue Limón, estudió teología en Quito y se ordenó sacerdote en 1951. Ocupó el cargo de procurador de las misiones y animación del Vicariato de Méndez. Falleció en 1989; y, Silvio Broseghini,[18] quien se dedicó a profundidad al estudio de la cultura shuar, su temática de interés fue la evangelización pero con un nuevo enfoque de respeto a los valores y costumbres shuar. Trabajó también en el área social, apoyando iniciativas productivas de los shuar. Falleció en el 2003.

Entre los misioneros vivos, destacamos a Siro Pellizzaro, italiano, emprendió el estudio para conocer la cultura shuar y desde su interior tratar de refutar sus "supersticiones" y cambiarlos de mentalidad; pero este conocimiento y los cambios que se produjeron en la época realizaron un viraje radial en su enfoque:

> …a los salvajes aún los estoy buscando y creo que nunca los encontraré. Esos que creíamos ignorantes conocían a la perfec-

16 Centro Misional de Investigaciones Científicas. Algunos de sus miembros fueron: Ernesto Álvarez, que llegó a ser Arzobispo de Cuenca y Hernán Crespo que llegó a ocupar el cargo de Director del Museo de Antropología del Banco Central del Ecuador.

17 Su texto principal: Germani Alfredo (Aij'Juank) (1984, p. 9).

18 Su obra principal: Broseghini (1983, pp.10 y ss.).

ción la selva… por fin descubrí que esos hijos de las tinieblas eran verdaderos hijos de Dios…[19]

Hoy continúa con sus investigaciones;[20] Juan Shutka[21] impulsó la creación de la Federación Shuar, organización que se dedica al rescate y promoción de la cultura shuar, aunque inicialmente nació para defender el territorio de los Shuar. También apoyó con el nuevo modelo de Educación Intercultural Bilingüe en los años sesenta; y por último, Juan Bottasso,[22] sus escritos serán particularmente citados, fue el primero que inició una investigación sistemática y científica sobre el tema que nos ocupa.

Contexto de la comunidad que rodea el internado

El pueblo shuar (antes de la llegada de los misioneros) vivían en familias ampliadas dispersas en la selva. Tenían esporádicos contactos con otras familias, tan solo para estrechar alianzas matrimoniales o unirse para marchar en contra de enemigos comunes, compromisos que terminaban apenas se cumplían estos propósitos. Vivían enfrentados en luchas fratricidas permanentes, transmitiendo sus costumbres y valores en forma oral y al interior de cada familia. En el caso de la zona que nos ocupa, la situación tenía unas condiciones particulares.

Las familias shuar que habitaban en lo que hoy es Sevilla Don Bosco se encontraban al margen izquierdo del río Upano, pero al frente estaba la población mestiza de Macas, que llevaba décadas si no siglos de asentamiento, rodeada por población

19 Pellizzaro, Siro, *Un misionero se confiesa*, II parte “Cambiar para avanzar”, en: Broseghini (1978).

20 Pero la obra de mayor envergadura que se debe a su iniciativa es *Mitología shuar*, que salió en 12 tomos y constituye uno de los cuerpos mitológicos más completos que exista de un grupo aborigen de América”. Bottasso (1982, p. 131).

21 “…sacerdote checoslovaco, llegó al Ecuador en 1953 y trabajó en Méndez, donde vio las inequidades que enfrentaban los shuar y tomó la decisión de dedicarse a ellos…” (Rubenstein, 2006, p. 39).

22 Su biografía completa y su trayectoria al frente de la editorial Abya-Yala en: (Bottasso, 2003, pp. 3 y ss.). Recibió el Doctor Honoris Causa por la Universidad Politécnica Salesiana, en noviembre del año 2011.

shuar. Quienes han analizado esta realidad sostienen que entre estos dos grupos existieron contactos esporádicos pero sostenidos en el tiempo, en medio de muchas tensiones, apoyos e intercambios comerciales mutuos (Costales y Costales, 1978, pp. 7 y ss.; Carrera, 1987, pp. 12 y ss.; Barrueco, 1959, pp. 9 y ss.). Cuando llegaron los salesianos a esta zona, algunos shuar trabajaban en las propiedades de los mestizos y en alguna media podían comunicarse, además de que muchos macabeos hablaban la lengua jívara pero deformada,[23] habían tenido que aprender para poder comunicarse con los shuar, en este caso ellos eran el grupo minoritario frente a los shuar.

Esta cercanía evidentemente favoreció la entrada de los misioneros, que desde 1929 ya cruzaban el río Upano para visitarlos en la actual población de Sevilla Don Bosco. En Macas ya funcionaba un internado al que frecuentaban shuaras del otro lado del río, los mismos que al concluir la escuela, formaban nuevas familias y se asentaban alrededor de la misión, como se explicará detalladamente en el capítulo II. El promotor de esta obra fue el obispo Domingo Comín, impulsor también de los Internados.[24] Fueron entonces los internados los que dinamizaron el surgimiento de los poblados, los internados primero y las poblaciones después fueron llamando a los habitantes. Así ganó solidez la obra misionera y civilizadora. En estos nuevos asentamientos poblacionales tenían que practicar las nuevas y

23 “Tal como habían hecho los misioneros que les habían precedido, ellos comenzaron a aprender el shuar de los Macabeos, hasta darse cuenta que hablaban un dialecto híbrido, deformado y ridículo. A ellos también no les tocó otro remedio que acudir a las fuentes genuinas, con una ventaja: con el sistema de los internados, se volvió el aprendizaje menos costoso… los informantes estaban en casa, eran internos” (Bottasso, 2001, p. 68).

24 “El internado ha venido a convertirse en el gran secreto para la evangelización y civilización de la raza Shuar. Mons. Comín y los misioneros venerados que conocieron los tiempos difíciles de la primera hora coinciden en esta apreciación: la creación de los internados hace época en la historia de la Misiones Salesianas del Ecuador. Niños de ambos sexos crecen a uno y otro lado de la Misión. Educados para una nueva vida quedan vinculados por el afecto nacido en la vida del internado. Los matrimonios formados con los jóvenes ya crecidos se van estableciendo en los alrededores de cada una de las misiones, sentando los yacimientos de nuevos pueblos…” (Barrueco, 1996, pp. 105 y ss.).

"buenas costumbres" adquiridas en los internados,[25] estaban llamadas a ser el "ejemplo" a seguir por el resto de la población shuar que colindaba el internado.

Un par de generaciones educadas bajo estos principios católicos, provocó el surgimiento de nuevas comunidades cuyos miembros censuraban las antiguas costumbres shuar. Era necesario que este cambio estuviera celosamente acompañada por los misioneros (surgen la figura de los misioneros itinerantes que visitaban a las comunidades), se cuidaban no solo a las familias shuar bautizadas, sino la conformación misma de las nuevas familias que debían recibir, de alguna manera la aprobación del misionero,[26] lo que antes lo hacían sus padres.

Esta transformación del pueblo shuar se gestó en los internados,[27] de donde salían hombres con una nueva mentalidad, que organizaron su vida personal y social de distinta manera. Esta era la intensión de los misioneros salesianos y también eran las aspiraciones del contexto nacional.[28]

25 "…los nuevos hogares cristianos se ganaron la simpatía de los montaraces solitarios. Los hombres jóvenes se comprometieron con una sola mujer. Los viejos polígamos fueron adquiriendo conciencia de culpa. Muchos de ellos plantearon serios problemas al sacerdote que les había señalado nuevos caminos para la familia y el matrimonio. Los más contumaces se alejaron para esconder lo que en el sentir de los integrantes de las nuevas colectividades era ya proceder censurable" (Barrueco, 1996, p. 105).

26 "Los jóvenes educados en la Misión salía del brazo de su esposa para la vivienda de modelo distinto... Los que habían crecido en la selva vinieron también a la Misión. Querían esposas bien vestidas que entendieran de comida y de costura, de mejores lechos, de vajilla nueva y limpia, de razas de animales domésticos… y sobre todo, que formaran de sus hijos hombres distintos de los antiguos" (Barrueco, 1996, p. 106).

27 "…los internados están destinados a aperar esta transformación con la educación de las nuevas generaciones..." (Barrueco, 1996, p. 106).

28 "En la década de 1940, la Iglesia desvió su atención de los adultos hacia los niños, quienes eran llevados a la escuela de la misión. Los efectos de esta estrategia fueron profundos: en primer lugar, las misiones se convirtieron en lugares centrales dentro de la reserva shuar, proveyendo más estructura y sustancia al territorio shuar. Además, la misión socializaba a los niños shuar para que se desempeñen en un nuevo tipo de jerarquía... Pero su conocimiento de, y acceso a, la sociedad Ecuatoriana también les daría ventaja sobre los otros shuar. Educados en lugares centrales dentro del territorio shuar, ellos se convertirían en personas centrales de la sociedad shuar" (Rubenstein, 2006, pp. 33-34).

“Comunidades” shuar que abarcaba (área de influencia territorial)

No se podría hablar propiamente de comunidades shuar antes de la llegada de los misioneros al territorio estudiado,[29] pues los Shuar tenían una estructura social que los antropólogos han denominado familia ampliada:

> El ecosistema amazónico no soporta una concentración demográfica excesiva. Los hombres que en él se han establecido, como los shuar, han desarrollado una técnica que les permitió vivir sin alterar el equilibrio biológico y se han dado una organización social que mantiene a la población muy esparcida, es decir, utilizan un tipo de asentamiento que requiere grandes extensiones. Algunos antropólogos han avanzado la hipótesis que el estado de guerra, que tradicionalmente era permanente entre los shuar, no haya sido otra cosa que un instrumento para controlar el número y mantenerlo proporcionado a las reales posibilidades del medio ambiente, (…) ellos además no conocen una organización social más allá de la familia ampliada, que generalmente vive aislada y alejada de otras. (Bottasso, 2011, pp. 23 y ss.)

Estas familias vivían muy distantes unas de otras y muchas veces enfrentados en guerras intratribales. Una de las primeras tareas que realizaron los misioneros fue explorar el terreno y censar a estas familias y sus miembros.[30]

Con estos datos iniciales —recogidos al año siguiente que empezaron a visitar esta zona— los misioneros planificaron la fundación de la misión de Sevilla desde el poblado de Macas:

29 “…se puede decir antes de la llegada de los misioneros, la población shuar no era como la población actual, eran pocas, puedo decir que aquí en Sevilla Don Bosco no había tanta población, no había comunidades, sino familias, de aquí un día (de camino) una familia, de aquí otro día otra familia, eran familias, entonces más que todo se mantenía ese equilibrio de hombre-naturaleza” (Entrevista a Galo Picham, 2011).

30 “…del 28 de agosto al 01 de septiembre de 1930, el padre Stahl, el clérigo Ángel Rouby y las hermanas sor María (Troncatti) y sor Dominga (Barale), regresaron a la Banda y recorrieron toda la comarca hasta llegar a Sucúa, realizando un censo minucioso que arrojó el número de 500 habitantes” (Guerriero & Creamer, 1997, p. 128).

> …a partir del internado de Macas, los misioneros proyectaron su impacto al otro lado del río Upano, es decir, la actual Sevilla. Los egresados del internado 'no debían volver a su estilo de vida acostumbrado, ni siquiera al mismo lugar geográfico, sino ir formando, poco a poco, una población cristiana alrededor de la iglesia, y emprender una existencia nueva, bajo la mirada paterna, ya severa, ya condescendiente, pero siempre vigilante del misionero…' (Bottasso, 1982, p. 126)

Desde el comienzo esta misión proyectó constituirse en un poblado shuar.[31] Algunos de los que estudiaron en estos años en el internado de Macas,[32] luego de contraer matrimonio fueron motivados por los sacerdotes a radicarse en este lugar.[33] Estos censos entonces les permitían a los misioneros tener una noción de la población con la que trabajarían y para realizar el correspondiente seguimiento de los ya bautizados.

En el documento: "Viaje del P. Pérego a Mangoziza 1959",[34] se describe un censo realizado en la actual zona de Sevilla por este misionero, en este se constató que la población de los alrededores había crecido considerablemente.[35] En el año de 1961,

31 "No es simplemente un centro misional más, sino la tentativa de construir una población shuar, según el modelo de los poblados "verdaderos". Nacieron grandes proyectos y esperanzas…" (Bottasso, 1978, pp. 35).

32 Los jóvenes matrimonios shuar que salían del internado de Macas desde 1933 establecieron nuevas poblaciones al otro lado del río Upano. Este modelo fue establecido para todas las misiones ente los Shuar. En 1944 el internado de Macas se trasladó a Sevilla Don Bosco (eran 56 varones), de aquí en adelante ésta institución creció vertiginosamente, para la década de los 60, sobrepasaban el número de 400 los internos (AHMS, folio II. Sv).

33 "Siguiendo la política educacional de entonces se formaron los primeros poblados con familias salidas del internado, en zonas próximas a la misión. Los primeros ensayos en este estilo fueron los de Sevilla, Bomboiza y Asunción. La intensión era mantenerlos fuera del ambiente de la selva para que no revivieran las costumbres de los mayores" (Barrueco, 1996, p. 108).

34 Este informe del padre Pérego fue publicado como un Apéndice en: Ochoa y Sierra (1976, p. 85). El original se encuentra en el AHMS.

35 "Siendo responsable de la Misión de Sevilla don Bosco, quería formarme una idea exacta tanto de la población shuar como de su ubicación en toda la región a mi confiada, y basado en este conocimiento, formar pequeños subcentros misionales con capilla adecuada bajo la inmediata responsabilidad de un catequista seleccionado entre los shuar educados en la Misión. El P. Rafael Clemente, infatigable trabajador entre los trescientos internos del centro y encargado de los shuar paganos que viven fuera de Sevilla, ya había completado el censo en la región del Yuquipa, afluente del

este religioso bautizó a 69 niños shuar, 75 recibieron la primera comunión y construyó un comedor para 150 shuar internos. En la misión trabajaron en estas fechas, el P. Domingo Pérego (Director), P. Rafael Clemente (Consejero) y el Sr. Marcos Molina (acólito) (AHMS, Sv). A partir de la presencia de los salesianos en Sevilla, el número de habitantes creció, debido a dos razones. Por un lado, la población shuar que vivía dispersa, empezó a aglutinarse alrededor de la misión, los padres acostumbraban a visitar constantemente a sus hijos en los internados y la misión se convertía en un centro de acogida, de intercambio y comercialización. Por otro lado, fue una estrategia de los misioneros[36] el proporcionarles terrenos y ayudarlos a construir las viviendas[37] a los matrimonios que salían de los internados.[38] El objetivo fue garantizar el seguimiento espiritual de estas familias.[39]

En estos años los misioneros (al igual que los curas párrocos en otros contextos), se encargaban de muchas actividades: vías de comunicación, construcción de viviendas, educación, salud, etc., de las que no siempre estaban a cargo directo, pero en las cuales

Upano a 3 km. La población asciende a 913 personas, en su totalidad paganos, sin contar con las 84 familias que forman la población urbana de Sevilla" (AHMS, Folio III. Sv).

36 "Toda su historia demuestra, al menos hasta los años cincuenta, una estrecha conexión de la acción de catequesis con la promoción del "progreso" y la "civilización" en las tierras amazónicas, y en especial con la colonización de aquellas tierras…" (Colajanni, 2008).

37 "El Centro Urbano que se ha ido formando con las familias cristianas salidas cada año de la Misión, cuenta con unas 600 almas, agrupadas en unas 70 casas con sus respectivas familias, casas construidas, en su mayoría con muy buena madera y siguiendo un preestablecido plan regulador, con sus avenidas, sus plazas y jardines y con una magnífica pista de aterrizaje, en construcción" (Boletín Salesiano del Ecuador, junio 1958, p. 9).

38 "…cuando los jóvenes y las muchachas de Macas, internados en los colegios habían llegado a la edad necesaria, los hacía unir en matrimonio. Luego les asignó a cada cual su casa, con huerto, en Sevilla Don Bosco, y los unió así en colonia, en la que edificó la iglesia y colocó a los Misioneros. Más tarde, ese núcleo formará muchos otros y la civilización cristiana romperá por completo el misterio de la selva, creando para siempre una generación nueva" (Guerriero, 1944, pp. 40-41).

39 "Atención al desarrollo de la población de Sevilla, mantenerlos unidos y afectuosos a la Misión interesándose en sus problemas y siguiendo una vida de buenos cristianos", firma el padre Felipe Palomino (Visitador Canónico), marzo de 1953 (AHMS, folio III, Sv).

evidentemente se involucraron.[40] Esta especie de delegación de las responsabilidades propias del Estado, fueron asumidas por el Gobierno a mediados del siglo XX, cuando se establecieron algunas instituciones gubernamentales en esta parroquia.[41] Se dio por tanto una transformación general en el sistema de vida tradicional de los shuar, había llegado a ellos la "civilización".

Este considerable aumento demográfico de la población shuar en Sevilla[42] impulsó a los misioneros a fundar y establecer otros "centros" alrededor del área de influencia de la Misión.[43] Inicialmente estos centros nacieron de la misma estructura de familias ampliadas que se juntaron en un sitio y allí el misionero les ayudó a construir una capilla, una escuela, una cancha y eligió a colaboradores para las celebraciones litúrgicas de entre los Shuar más destacados, que casi siempre eran los que habían estudiado en el internado.[44] Unos años más tarde estos colabo-

40 "las circunstancias peculiares de estos jóvenes centros de vida, exigen que el Padre Misionero, a más de desempeñarse dentro de los espiritual, asuma también una vigilancia directa o indirecta sobre aspectos que en nuestro ambiente son de pertenencia de la Autoridad Civil. ¡Qué cosa mejor en efecto, que el paso de la absoluta libertad a una disciplina de un pueblo civilizado se realice por medio de quien su mismo estado le inclina más al perdón que a la severidad!" (Revista *Don Bosco en el Ecuador*, Mayo-junio, 1950, p. 287).

41 "…los habitantes de la nueva parroquia de Sevilla Don Bosco son en su mayoría casi absolutamente indígenas de raza "Shuara" (Jívara) y, contando con los anejos de la parroquia, llegan a unos 1.900. La población cuenta con el servicio nocturno de luz eléctrica, con teléfono directo a Macas, con una estación de radio, con un transporte para uso agrícola. Hay cinco tiendas (pequeños almacenes), amén de sastrerías, peluquerías, herrerías, mecánica: atendido todo esto por Jivaritos educados en la Misión" (Boletín Salesiano, junio 1958, p. 9).

42 "Estas misiones se sintieron impotentes para absorber a su alrededor a todas las nuevas familias que se iban formando y tuvieron que optar por fundar, dentro del área de su dependencia, otros centros de tipo rural y de dimensiones más modestas, respetando siempre lo que para los shuaras constituye la base para la formación de todo núcleo o agrupación: la relación familiar de parentesco. Con esto se les ofreció una alternativa —acorde con la educación recibida— a su sistema primitivo de viviendas aisladas y dispersas en la selva. Es precisamente lo que se llamaría: centros" (Carollo, 1987, p. 147).

43 "Hasta la década de los 50 los valles del Upano, del Paute, del alto Zamora y del Bonboiza se llenaban de caseríos. Y en todos ellos hace presencia el misionero, en el templo, en la escuela, en las calles, y en los hogares. El misionero es el amigo de todos, el orientador de la vida ciudadana; el hombre orquesta requerido y valorado en todas partes" (Barrueco, 1996, p. 109).

44 "Poco a poco entró la idea de la Iglesia autóctona como signo local de la Iglesia universal. Era necesario ahora escoger en cada iglesia local alguien que representara al Buen

radores se convirtieron en síndicos[45] de los centros con muchas más responsabilidades que las espirituales.

Se evidencia este crecimiento demográfico en la fundación de nuevos centros alrededor de la misión (como también la construcción de vías[46] y obras de infraestructura[47]), cuyos nombres obedecían a la toponimiade los ríos, montañas o el nombre de algún misionero,[48] como es el caso del centro Ángel Rouby, de numerosa población y ubicado geográficamente muy cerca de la cabecera parroquial de Sevilla. Algunos de los centros que se formaron entre las décadas de 1950 y 1970 fueron: Tucupi, Wapú, Wapú Sur, San Ramón, Uunt Wichim, Uchich Wichim, Mutins, Santa Rosa, Uyuntz, Suntsunts, Pikiur, Untsuri Entsa, Buena Esperanza, Yurank, Kusuim, San Juan, Las Cascadas, Kenkuim, Las Palmeras, Ángel Rouby, Himpis, Shimpis, Kiluba, entre otros. En 1966, se fundaron los centros: Wichim', San Luis, Guadalupe y Angel Rouby a orillas del Yukias, al este de Sevilla (Guerriero & Creamer, 1997, p. 141).

Pastor en las reuniones dominicales para que explicara la Palabra de Dios y guiara la oración. Yo no podía ser un Pastor porque no soy shuar y no comprendo a fundo su cultura… Para esto debí aprender sobre todo el idioma shuar. Escogí un Pastor y un ayudante en cada comunidad, entre las personas que demostraban más interés religioso y comencé a reunirlos en la misión cada mes. En estas reuniones dialogábamos sobre la cultura shuar, pues la mayoría de los Pastores era ya adultos. También hablábamos naturalmente sobre el Evangelio de Jesús…" (Pellizzaro, Siro, *Un misionero se confiesa*, II parte "Cambiar para avanzar", en: Broseghini, 1978, pp. 33-34).

45 Personas delegadas de los misioneros que estaban encargadas de administrar el centro. Precedían las celebraciones religiosas cuando los religiosos no podían hacerlo, se encargaban de organizar a la comunidad para mingas de limpieza de caminos, construcción de viviendas; y muchas veces cumplían también con tareas educativas en las primeras escuelas de estos centros.

46 "En noviembre de 1962 se traza el camino que va a Yukias, atravesando las propiedades de la misión, se marcan los linderos norte-sur y se solucionan conflictos vecinales. Según el censo de este año, la parroquia tenía 280 familias y 1780 habitantes" (AHMS, Sv).

47 "En febrero (1966) llega un ingeniero del Cuerpo de paz para levantar los planos de la pista y el 09 de agosto aterriza la primera avioneta para servir a la misión y la región" (Guerriero & Creamer, 1997).

48 "Si atendemos a la toponimia, destaca el hecho que los salesianos establecieron un criterio principalmente geográfico para dar nombre a los centros que fundaban, los cuales recibieron el nombre de los ríos o de los valles en que se encontraban situados, siguiendo la costumbre shuar" (Esvertit Cobes, 2012).

En la década de 1960, los salesianos replantearon los criterios iniciales de concentrar a la población.[49] Se dieron cuenta que estas nuevas poblaciones no debían abandonar sus tierras, allí estaba el sustento de su alimentación y se intentó evitar de alguna manera la "urbanización" de estos poblados. La dinámica de surgimiento de los centros alrededor de las misiones, era un hecho que muy difícilmente los misioneros pudieron regular en las siguientes décadas.

Desde la perspectiva de los internos

Se extrae algunas ideas de los escritos de los misioneros que permiten descubrir lo que los shuar experimentaron al momento de entrar en contacto con los religiosos. Otra fuente de documentación son los escritos que los mismos shuar dejaron una vez que concluyeron sus estudios secundarios y superiores. Y finalmente cito las entrevistas que he recogido en los últimos años.

La visión teológica católica que no considera la naturaleza humana "totalmente corrompida", hizo a los misioneros católicos más tolerantes que los protestantes con respecto a las costumbres de los pueblos indígenas. En esta línea, los misioneros salesianos que trabajaron con los shuar, aunque inicialmente no valoraron la cultura de este pueblo, sí intentaron rescatar algunos rasgos de sus valores culturales,[50] la intensión fue de alguna manera prepararles para que en un futuro cercano pu-

49 "En 1961 los superiores de la recién constituida inspectoría (provincia) de Cuenca examinaron la situación de las misiones y admitieron que había que modificar el proyecto de formar los poblados Shuar. Dicen, al respecto, en el documento final (No. 6): Estudiando con detalle este importante problema se dedujo ser preferible vivan algo diseminados, a no larga distancia de la misión, a fin de que dispongan de terrenos convenientes para su subsistencia. Ayudémosle a construir sus casitas, con acierto, gusto y holgura", en: Bottasso (1982, p. 128).

50 "…Eduquémoslo también al espíritu de cuerpo y hagámosles comprender que no tienen ningún motivo para avergonzarse de ser jívaros; sepamos aprovechar su espíritu innato de orgullo, para educarlos al sentido de la dignidad cristiana y humana... Nuestros internos no deben formarse la idea de que son peones…" (Circular del padre Juan Vigna del 03/X/1944, AHMS / VII, V).

dieran convivir con otros pueblos que llegaron masivamente a sus territorios.[51]

Ante esa pretensión surgen dos interrogantes: ¿cómo respondió el pueblo shuar? y ¿cómo valoró ese propósito? Existen al menos dos tendencias marcadas que se dieron entre los shuar, los que estuvieron de acuerdo[52] y reconocieron[53] como un aporte[54] para su pueblo la llegada de los religiosos y quiénes fueron completamente críticos de ese proyecto por considerarlo perjudicial a la estructura social,[55] la pérdida de los valores culturales originarios,[56] y el consecuente proceso de aculturación.[57]

51 "… la mayoría de los líderes shuar de las nuevas estructuras y organizaciones (obviamente los líderes tradicionales están fuera de discusión), han crecido en ambientes mixtos, adquiriendo, al lado de los compañeros blancos, sus medios expresivos, sus habilidades, astucias, malicias que les permiten entregarse, con cierta igualdad de herramientas, a la defensa de los derechos de grupo… Después de un contacto continuado con la cultura mestiza que les ha permitido ir más allá de las apariencias y después de haber experimentado la imposibilidad de una toral asimilación de ella, muchos Shuar están hoy en condiciones de medir la importancia de recuperar su tradición y sus valores, por lo menos en parte" (Bottasso, 2011, pp. 45-50).

52 "Sin la misión no hubiéramos sido un pueblo civilizado y tampoco podríamos progresar solos (Juana Wampank, fue interna)" (Ochoa & Sierra, 1976).

53 "Yo para decir la verdad, yo soy serio en las cosas, a mi me gusta mantener responsabilidad, yo al momento no he visto cosas negativas en los sacerdotes, ni tampoco yo soy contrario a los sacerdotes en cuanto por ello me eduqué, ellos me formaron, gracias a Dios por ello tengo mis generaciones, una que trabaja en Guayaquil, es bachiller se gradó en San Juan Bosco, tengo otro hijo que dios mediante en el mes de julio se va a incorporar…" (Entrevista a Miguel Chuint, Sevilla, 2011).

54 "Por los misioneros ahora estamos bien y respetan nuestros derechos (Mónica Ayuí, casada se educó en la Misión)" (Ochoa & Sierra, 1976, p. 46).

55 "La aparición de la Misión Salesiana, nos trajo necesidades que antes no teníamos; desde el aspecto físico la Misión es una gran casa con todas las comodidades, el pueblo se ve pobre; adentro se come bien, en el pueblo hay gente que no se alimenta bien, cando apareció la Misión ya comenzaron las diferencias entre los superiores padres y los inferiores que éramos los del pueblo (R. Tankamash)" (Ochoa & Sierra, 1976, p. 46).

56 "Hemos perdido nuestra cultura, porque llegaron los misioneros que no fueron aptos para guiar al pueblo shuar, todo metían en el campo religioso (R. Tankamash, graduado en el Normal Don Bosco, estudia leyes en al U. Católica, casado con tres hijos)" (Ochoa & Sierra, 1976, p. 46).

57 "La parte negativa es que nos han quitado nuestros valores en primer lugar, nos han cerrado nuestros conocimientos, nos apoderaron, ellos nos quitaron lo que era de nosotros y nos transmitieron lo que de ellos y lo de nosotros se ha quedado atrás eso es lo peor error que han cometido ellos. Si es que nos hubieran empatado como hoy en la religión como nos dicen hubiésemos caminado, por lo que ello son dieron el acomplejismo y la aculturación por eso es que hoy para empatar eso está difícil…" (Entrevista a Miguel Ankuash, 2010).

En el documento: "Creación de la Federación de Centros Shuar", sus dirigentes parten por justificar la validez de su cultura,[58] aquellos valores no vistos ni valorados en los primeros tiempos, pero que estuvieron allí.[59] José Jintiach, en su tesis de licenciatura resume de algún modo su experiencia y visión del internado[60] y los métodos que allí se utilizaban.[61]

58 "Desde las primeras expediciones españolas desde 1540, con Rodrigo Núñez de Bonilla, Hernando de Benavente, Gil Ramírez Dávalos y otros, el Pueblo Shuar se presenta como poseedor de una cultura de selva, con idioma, costumbres, estructuras e idiosincrasia propias. Se cree que el pueblo shuar tiene su marco referencial en la cultura Arawak, ya que ambas culturas e idiomas tienen sus semejanzas (Thoret, p.4)", (Federación Shuar, 1977).

59 "La religión del hombre shuar se presenta rica en mitos, plegarias, cantos y tradiciones; pero relativamente austera en ritos exteriores, culturales. El hombre shuar vive en comunión con un universo vivo, en comunión y contacto permanente con sus antepasados, divinidades, arquetipos. Religión de tipo místico, imbuida de temor, magia y ritos "fármaco-mistéricos". La mitología es abundante. Sus mitos con cosmogónicos y cosmológicos, filosóficos, religiosos, morales y estratégicos (Pellizzaro, 1968). Constituyen la superestructura arquetípica a la cual el shuar debe adaptar su vida. El mito le señala sus obligaciones, costumbres, tabúes y hasta el detalle de su quehacer diario. La caza, la pesca, artesanías, la guerra, todas las principales actividades de la vida y muerte de este hombre están señaladas en la mitología" (Federación de Centros Shuar, 1977, p. 12 y ss.).

60 "El internado, obviamente tiene sus inconvenientes, pero tampoco se puede negar las ventajas que ha ofrecido al grupo en un momento en que este debe afrontar la incógnita de un cambio rapidísimo. Gracias a los internados, por ejemplo, en años pasados la niñez shuar ha logrado un alto porcentaje de alfabetización. En la década del sesenta el número de internos en las solas misiones salesianas se acercaba a 2000 cada año, entre chicos y chicas (sobre una población de 20000). Hoy, con el sistema de Escuelas Radiofónicas, organizado por la Federación de Centros Shuar, han casi desaparecido los internos de primaria, pero el internado sigue siendo algo inevitable para la mayoría de los jóvenes que quieren estudiar (La Federación y las misiones están buscando maneras y técnicas de capacitación que no alejen tampoco a ellos del ambiente natural)" (Jintiach', 1976, p. 5).

61 "… el aprendizaje resultaba deficiente, sin el fruto intelectual que se esperaba y sin un mejoramiento social. En estas circunstancias, se siguió más bien el método hace mucho superado: "La letra con sangre entra". El fruto de esta formación como podemos esperar, fue de una desproporcionada ruptura ente la ciencia y a vida; entre lo aprendido y lo que se tenía que aprender. En lugar de formar hombres socialmente educados, capaces de tomar la vida por sus riendas, se crearon hombres tímidos, incapaces de tomar decisiones personales. Los primeros misioneros llegaron también con métodos rígidos, nuevos, ciertamente, pero autoritarios, con una disciplina férrea, impuesta con mucha fuerza. Ya podemos imaginarnos lo que sucedía en el interior de personas acostumbradas a una libertad sin medida… Tenemos que anotar, por otra parte, que en ciertos internados, debido a esta falta de adaptación educativa, y como consecuencia de un régimen de autoritarismo, de no valoración de la raza y de sus costumbres y de la persona como tal, se creó un clima de rebelión entre los estudiantes" (Jintiach', 1976, p. 45).

Evidentemente, el trabajo con un pueblo con unas costumbres y cultura distintas, dificultó las relaciones entre los misioneros y los internos. Estos impases, cuando no fueron hábilmente manejados por los primeros, causaron resistencia y resentimientos en la población que pasó por los internados.[62] Después de los fracasos vividos por los misioneros se trató de mejorar el sistema educativo. Los resultados que se obtuvieron con esta clase de nuevas experiencias fueron reconocidos como positivos por los shuar,[63] no así el tema de la disciplina dentro de los internados[64].

Algunos párrafos de la novela *Natar* de Ansuvi refieren el aspecto educativo, el modelo de enseñanza que era completamente nuevo y contrario[65] al modelo que habían seguido al interior de sus familias; aunque se trate de una obra literaria es-

62 "…para muchos, la rebelión fue causa de problemas psíquicos ya que no se comprendía la dimensión de sus posiciones y de sus rebeldías. Esto trajo como consecuencia el que en muchos shuar se despertara un marcado sentido de desconfianza, de odio y de desprecio hacia los valores impositivos, no madurados ni hechos para un ambiente culturalmente distinto. Esto, trajo como consecuencia las fugas de los internados" (Jintiach', 1976, p. 45).

63 "En educación, bueno nos enseñaron por lo menos a representar lo que solamente hablábamos, ahora podemos imprimir, podemos grabar, escribir lo que tenemos como conocimiento no, eso es positivo…" (Entrevista a Galo Picham, 2011).

64 "Muchas veces esa actitud demasiado "policial" de los misioneros provocaba que las nuevas parejas se rompían fácilmente olvidándose de las buenas enseñanzas recibidas en la Misión, para perderse, mezclándose en la sociedad de sus antepasados. Con el pasar del tiempo la pareja era considerada como una de las ignorantes. "Tenía razón para volver al estado de sus antepasados, para seguir las costumbres de sus padres ya que en el internado no se les había dado la preparación adecuada. En efecto, es precisamente en el tiempo del internado, cuando el joven necesitaba prepararse para la vida, tener relaciones sociales, especialmente con las chicas. También debía conocer quién sería más tarde su esposa… Se sentían siempre perseguidos en su conciencia de que todo lo que hacían era pecado, y es por eso que los superiores decían que todo lo que no hacían de acuerdo a sus exigencias era pecado" (Jintiach', 1976, p. 49).

65 "El primer contraste fue el basamento mismo de la educación… No podía entonces —por la corta edad comprender ni explicarme el por qué de aquella desconfianza y aversión hacia la escuela, compañeras y profesoras que me tenían amordazada desde el comienzo de mi vida escolar… ¡Mamá me enseñaba para la vida… la maestra para el examen! Junto al principal de los postes que sostienen la cumbrera, en el centro de la casa, hay un tronco de cedro pulido con esmero… Sitio y asiento son distinción personal e inalienable del jefe de la casa (del úunt), que en él se sienta con aplomo y majestad de rey… Sentados sobre los talones los hijos escuchan todos los días, por lección las enseñanzas de los mayores" (Ansuvi, "Nantar", Editorial Arquidiocesana, Guayaquil, 1955).

crita para este propósito, podemos rescatar algunos rasgos del cambio cultural vivido por los Shuar, muchos de los cuales lo percibieron como una experiencia muy dolorosa.[66]

Se evidencian que fueron años de profundos cambios y transformaciones para este pueblo, pero con la llegada de esta institución religiosa (1943) ciertamente estos procesos se acentuaron de una manera más rápida y generalizada.[67] Estas transformaciones se evidenciaron más en los roles que cada miembro de la familia debía cumplir: el conocimiento sobre la caza, la guerra, la mitología o las tradiciones como el hecho de quién decidía con quién casarse eran los padres[68] o el brujo, pero no una persona externa[69] al grupo.[70]

La transformación cultural que vivió el pueblo shuar de una manera acentuada a mediados del siglo XX tiene diferentes lecturas evidenciadas en los testimonios de quienes vivieron esta experiencia. Como se ha anotado también, las políticas y acciones de los misioneros varió con los años, de un postura

66 “Mandamos a nuestros hijos a la escuela y aprendieron a decir que los papás somos salvajes, que somos criminales, que somos vagos, que nuestro idioma es un idioma de perros, que nuestros cuerpos son feos, y… tantas cosas más” (Chicham, Órgano Oficial de la Federación de Centros Shuar (Bilingüe), Sucúa, 1974).

67 “En el shuar la influencia de los misioneros han sido equivocada. El misionero ha dado la vida por el shuar, sin embargo la forma cómo entró fue lo equivocado porque desde un principio se les dijo: lo suyo es malo, lo nuestro es bueno, su moralidad es mala, la nuestra buena, de esta forma se fue arrasando culturalmente a todo el pueblo (José Arnalot)” (Ochoa & Sierra, 1976, p. 45).

68 “A los hijos varones se encargaba el papá, a las hijas mujeres se encargaba la mamá de adiestrarlos, de instruirlos en conocimiento y lógicamente había unos cánticos de súplica, para la cacería había los cánticos de súplica llamados anent para la caza, para la huerta, había los anet para la súplica en huerta, entonces la mamacita les enseñaba, a veces les cantaba así debes decir…” (Entrevista a Galo Picham, 2011).

69 “En ese momento era ya el sacerdote él era el que decía que esto es así y eso teníamos que cumplir nosotros o sea ya no la realidad de nosotros sino la realidad de ellos, al antojo de ellos nosotros teníamos que cumplir todo o sea lo que nos transmitían o sea como tenemos que también en el matrimonio el sacerdote decía así tiene que vivir así tiene que hacer, en el trabajo también decía así tienen que hacer y el orden y la disciplina todo lo que ellos dicen nosotros teníamos que obedecer ya no nosotros ya no teníamos ni valor de rechazar lo que ellos nos decían…” (Entrevista a Miguel Ankuash, 2010).

70 “Los misioneros robaban a los niños de sus casas, les quitaban los hijos a los padres, les internaban en las misiones y nos quietaban la autoridad y educación de nuestros hijos (Domingo Pitru, adulto, casado, Presidente de la Asociación Local de centro Shuar)” (Ochoa & Sierra, 1976, p. 47).

inicial de buscar suprimir los valores y tradiciones ancestrales por considerarlas "reñidas" con la moral católica se pasó a un reconocimiento y valoración de la cultura de este pueblo. Este cambio de postura de los religiosos me parece que no ha sido entendido, ni asimilado por las generaciones que pasaron por el internado, que hoy sienten confusión y desconcierto.[71]

Conclusiones

¿Cuáles fueron los alcances de la actividad evangelizadora emprendida por los misioneros salesianos al tratar de cristianizar al pueblo shuar? ¿Cuál fue el grado de participación de los shuar en el proceso de acelerada transformación cultural que vivió este pueblo a mediados del siglo XX?

En primer lugar, voy a considerar que una las críticas más frecuentes a la actividad misionera salesiana es la de haber destruido la cultura shuar con el afán de imponer modelos occidentales. Evidentemente los primeros misioneros actuaron de acuerdo a la "mentalidad de la época" se consideraron llamados a "cristianizar y civilizar" (con todos los medios a su alcance)[72] con el fin de contrarrestar los "males"[73] que habían encontrado en esta cultura. Su actividad entre los shuar fue, desde sus comienzos, definida como el "más difícil y contrastado campo de acción misionera" (Colajanni, 2008, p. 149) caracterizada por un fuerte componente de acción social y sostenida por un método pedagógico flexible y pragmático.

71 "En términos religiosos no sé, yo digo actualmente el pueblo está en crisis porque los mismos religiosos que al principio nos dijeron que vinieron trayendo si es posible el mensaje de Cristo, a predicar el evangelio, ya no predican el evangelio pues, tratan de adaptar la realidad del pueblo shuar, entonces nos dicen que Arutam es Dios, que Jesucristo es Etsa, que la Virgen María es Nunkui y una serie de cosas… En el Internado nos hablaban de Dios puro no… Entonces ahorita nos dicen, no se pues cual inclusive nos han dicho que existe una especie de pastoral, hay una doble pastoral, pastoral de colonos y pastoral de shuar. Que el Dios que predican a los colonos, no es Dios del shuar, que el Dios del Shuar no es el Dios de los colonos, entonces bueno qué mismo estamos…" (Entrevista a Galo Picham, 2011).

72 Circular de Monseñor Domingo Comín, 03/X/1925. AHMS / VII, Cm.

73 Al principio los misioneros buscaron la manera de frenar las ininterrumpidas venganzas que iba en contra de la "moral cristiana" y amenazaba con aniquilar al grupo.

El binomio evangelizar/civilizar estuvo presente en su acción, y aunque reconocieron su rol de intermediarios (de los "beneficios" de la cultura occidental), que le permitió ser aceptados y hasta pudo establecer una situación de reciprocidad con el grupo; esta posición no les satisfacía, porque el misionero veía "frustrados sus intentos de cristianización" (Broseghini, 1983, p. 92). Como la mayoría provenía del extranjero (sobre todo Italia), apenas tenían un conocimiento de la realidad del país y les tocó rápidamente incorporarse al trabajo de la misión.

Fue entonces que surgieron los Internados, los mismos que se consolidaron y fortalecieron a mediados del siglo XX, como el "instrumento" que les permitió a los salesianos realizar el trabajo que por más de tres décadas lo habían buscado: cristianizar al pueblo shuar en los principios católicos y de esta manera extender la "civilización" ecuatoriana a la región Amazónica, facilitando al mismo tiempo el ingreso y ocupación de colonos[74] a estos territorios (consideraban que los shuar cambiarían siguiendo el ejemplo de vida de "pueblos civilizados") y el posterior asentamiento de las instituciones estatales.

Las misiones se convirtieron en lugares centrales de las relaciones misioneros-shuar, "nódulos esenciales de acceso a los bienes manufacturados".[75] Los misioneros unieron el poder espiritual y material demostrando su superioridad a través del control de los bienes del "mundo occidental". A través de los niños/niñas educados en los internados se produjo una desestructuración de las relaciones de parentesco y poder de la cultura tradicional, y se produjo una resignificación de un "mundo" al cual los shuar adultos deseaban tener acceso, es por ello aceptaron enviar a sus hijos al internado para que aprendan el castellano y pudieran ser intermediaros entre ellos y los ecuato-

74 "…los salesianos han logrado llevar al suroriente millares de colonos de provincias australes, dando así una barrera inquebrantable al saber nacional. Por todo lo cual se demuestra que la cruz del misionero es el mejor instrumento de colonización y de progreso" (Guerriero, 1944, p. 38). Este texto otros lo atribuyen a Elías Brito, AHMS, Quito.

75 "Los misioneros entregaban vestimenta y herramientas a los Shuar a cambio de niños Shuar que serían educados en las escuelas de la misión" (Rubenstein, 2006, p. 34).

rianos, y de esta manera quedaron incorporados a la lógica del mercado capitalista (Münzel & Kroeger, 1981).

Por la manera cómo se transmitió la doctrina católica (solo se transfirió conocimientos para que las familias vivan "cristianamente" sin comprender del todo la nueva religión), dejó dudas de la eficacia de su mensaje. Es por ello, que los religiosos (desde la década del 60 y con empuje del Concilio Vaticano II) cambiaron de mentalidad e incorporaron a su misión conocimientos de las ciencias antropológicas, sociológicas y lingüísticas. Se dio una evolución hacia el respeto de las culturas autóctonas.[76] No se puede desconocer los esfuerzos que estos desplegaron para "conservar y recuperar" los valores culturales del pueblo shuar en las dos últimas décadas de la presente investigación. Desde 1968, a consecuencia de los activos llamados de atención de la Iglesia oficial (a través de sus documentos: Melgar 1968, Iquitos 1971, Asunción 1972), existió voluntad en los misioneros de cambiar de rumbo. Pero las presiones conservadoras de algunos elementos locales no permitieron el completo desarrollo de una nueva pastoral (pastoral shuar) (Germani, 1977).

Parece ser que este segundo mensaje no llegó a la mayoría de la población, o llegó mal porque el actual panorama de la evangelización, por decir lo menos, es desconcertante y al mismo tiempo desafiante para la nueva generación de misioneros, esta vez ecuatorianos.

En segundo lugar, la investigación evidencia que de alguna manera el Estado ecuatoriano (al encargar en 1893 el Vicariato de Méndez y Gualaquiza) delegó a la Congregación Salesiana la conversión de los Shuar, tanto al catolicismo como a la ciudadanía; por lo tanto, tuvo que contar con los salesianos e indirectamente con los mismos shuar. Se trata entonces de un proceso complejo, a través del cual se construyó la identidad cultural de los shuar de hoy, uno de los pueblos más estudiados de la región

76 "De allí el empeño de predicar la fe sin que eso signifique la negación total de los valores tradicionales y de las formas de vida no reñidas con el Evangelio" (González, 2007, p. 21).

amazónica, y uno de los más representativos de Ecuador, en términos políticos y por la cantidad de su población.

Esta transformación (de los antiguos "jíbaros" en los shuar contemporáneos) resultó no solo de la actuación de los misioneros, sino de una cooperación, muy variable a través de los años, entre estos y los shuar (apareciendo en un momento dado un tercer grupo: los colonos). Es un hecho que un número creciente de shuar, como consecuencia de su preparación en los internados, llegó a alcanzar un nivel de conocimientos que le permitió interactuar con el "nuevo mundo" y al mismo tiempo construir "rasgos identitarios y culturales" bastante distintos o hasta divergentes de los deseados por los misioneros. Por lo tanto, las interacciones y relaciones que se construyeron y se dieron entre los misioneros y los shuar fueron múltiples y muy diferenciadas; construyeron en conjunto una historia de más de medio siglo de acercamientos, tensiones, desconfianzas y colaboraciones (Gnerre, 2012).

Los Shuar a lo largo de su relación con los misioneros supieron plantear sus demandas de manera implícita o explícita. A los misioneros les tocó muchas veces negociar estas exigencias que se volvieron más fuertes cuando se creó la Federación de Centros Shuar y los shuar decidieron tomar un camino de desarrollo independiente.[77] Esto se evidenció también con el surgimiento de los primeros dirigentes shuar y su capacidad de liderazgo, que imitando una especie de capacidad innata que tenían los misioneros para articular amplios sectores sociales y económicos en pos de sus objetivos, estos también aprendieron a moverse en distintos escenarios a la hora de buscar beneficios para su gente y su organización.

Algunos de los frentes de actuación de los misioneros y shuar fueron: la defensa de las tierras, la constitución de los Centros, la creación de la Federación Shuar, introducción de nuevas prácticas agrícolas y ganaderas, la institución de una radioemiso-

77 "En un sincero esfuerzo de proteger a los shuar, los misioneros se hicieron cargo de las reservaciones temporarias hasta su "civilización", es decir que cuando ellos parecieron estar suficientemente aculturados, los dejaron a la merced del colono" (Germani 1977, pp. 19-20).

ra, el sistema de educación bilingüe intercultural, la construcción de obras civiles como caminos, puentes, escuelas, centros de salud, etc. Todo esto fue posible gracias a formas distintas de colaboración y cooperación conjunta. Todos estos proyectos contribuyeron, cada uno en formas y medidas distintas, "a equipar a los shuar con los instrumentos para su continuidad histórica" (Gnerre, 2012, p. 580). Caso contrario, sin el aporte y la actuación misionera salesiana (cambiante y contradictoria a lo largo de su presencia entre los shuar), estos muy probablemente no hubieran podido fortalecerse, en términos étnicos y demográficos, y como pasó con otros pueblos amazónicos, hubieran podido hasta desaparecido en ambos sentidos. De no haberse creado la "Federación de Centros Shuar" (iniciativa de un misionero) pero con la inmediata participación de la comunidad, el grupo habría sufrido una desmembración territorial: tanto más que el shuar "aculturado" no es ya el "orgulloso y combativo hijo de la selva", sino un "indio manso" caído en la pobreza y sumido en las necesidades más urgentes: comida, vestido, medicinas…, las que lo empujaron al círculo vicioso de ventas de la tierra.

En tercer lugar, señalar que los dirigentes shuar surgen del accionar misionero, que siguió la misma línea del Estado (con el cual celebró contratos legales). Esta estaba dirigida a la "culturización" del shuar, es decir, a su aculturación para que comprendiera el idioma y la vida del "blanco" y así no diera problemas a las autoridades y a los organismos oficiales. La política estatal de "integración=asimilación" fue seguida por los misioneros, que intentaron incluir la "evangelización" en este proceso (Germani, 1977, pp. 19-20). Por eso se cayó en el error de identificar "cristianismo" con religión del hombre "blanco" y moral cristiana con la del colono. El resultado (salvo contadas excepciones) fue un cristianismo superficial que desaparecía en cuento el shuar volvía a lo íntimo de su familia; pero esta vez, no encontrando ya en ella (por la aculturación) mecanismos de control religioso y moral tradicional, solo dejaba lugar a un ateísmo práctico y a un relajamiento moral.

Otro factor que determinó el tipo de liderazgo emergido entre los Shuar fue el complejo de inferioridad a consecuencia

de la educación de escuelas e internados misionales (y públicas ocasionalmente) que producían individuos deseosos de salir de su tierra, vergonzosos de su cultura, prontos a renegar de sus mitos y creencias, y en ocasiones buscaban conservar comportamientos netamente derivados de ellos (el aumento sensible de brujos fue directamente proporcional a la aculturación).[78]

La presencia de la misión salesiana tuvo mucho que ver en esta transformación del grupo shuar. La culpa de que hayan perdido muchos de los valores culturales quizá no se puede atribuir exclusivamente a los misioneros como personas, sino a la formación que ellos a su vez recibieron para poder trasmitir el mensaje; antepusieron a todo una finalidad evangélica y religiosa olvidándose de valorar y comprender a profundidad la realidad que los rodeaba.

No estoy convencido si asistimos a un verdadero proceso de revalorización cultural. Al parecer estas afirmaciones optimistas se quedaron a nivel de algunos dirigentes shuar que provocó y levantó mucha expectativa en finales del siglo XX, pero no llegó a la población entera, quien aún hoy siguen teniendo tensión y confusión a la hora de enfrentar los cambios culturales que provocó la presencia de las misiones salesianas en su región y que modificó radicalmente su forma de vida ancestral.

Bibliografía

Barrueco, D. (1959). *Historia de Macas*. Cuenca: Centro Misional de Investigaciones Científicas (C.M.I.C.), Edit. Don Bosco.

_____ (1996). 100 años de trabajo educativo de la Misión Salesiana en Morona Santiago. En: *Educación presente, pasado y futuro en Morona Santiago. Simposio Educativo con motivo de celebrarse 100 años de la Misión Salesiana y 500 años del encuentro de los dos mundos*. Cuenca: Edibosco.

78 “Los artículos occidentales se distribuyen en toda la región a través de intermediarios e individuos shuar interesados en convertirse en shamanes, la adquisición de poder shamanístico está ligada al intercambio de artículos occidentales” (Salazar, 1981).

Bottasso, J. (1978). Un pasado en que hay que meditar. En: *La Iglesia Shuar. Interrogantes y perspectivas*. Sucúa: Colección Mundo Shuar, Serie B, fascículo 8.

_____ (1982). *Los Shuar y las Misiones: Entre la hostilidad y el diálogo*. Quito: Fondo Internacional de Promoción de la Cultura, UNESCO, Mundo Shuar.

_____ (Comp.) (1993). *Los salesianos y la Amazonía.* Tomo I: "Relaciones de viajes 1893-1909", Tomo II: "Relaciones etnográficas y geográficas", Tomo III: "Actividades y presencias". Quito: Abya-Yala.

_____ (2003). Los salesianos y la lengua de los shuar En: *Discurso de Incorporación a la Academia Nacional de Historia del Ecuador.* Quito: Academia Nacional de Historia, Abya-Yala.

_____ (2011). *Los salesianos y los Shuar.* Quito: Abya-Yala.

Brito, E. (1935. *Homenaje del Ecuador a Don Bosco Santo. Tomo Primero. La obra salesiana en el Ecuador (1888-1935).* Quito: Escuela Tipográfica Salesiana.

Broseghini, S. (1978). *La Iglesia Shuar. Nueva presencia y nuevo lenguaje*. Mundo Shuar, II Edición, Serie B, fascículo 7, Sucúa.

_____ (1983). *Cuatro siglos de misiones entre los shuar. Los métodos.* Quito: Ediciones Mundo Shuar.

Carollo, L. (1987). Misiones en la Amazonía Ecuatoriana. Una centuria de luchas y conquistas en el Vicariato Apostólico de Méndez. En: Carlos Valverde (Ed.), *Presencia Salesiana en el Ecuador. Primer Centenario 1888-1988*. Cuenca: Edibosco.

Carrera, T. (1987). *Historia de la tierra de los Macas.* Tomo I. Macas: Imp. Edunica.

Colajanni, A. (2008). La actividad misionera salesiana entre los shuar del Ecuador, intereses antropológicos y estrategias de promoción del cambio sociocultural. En: Flavia Cuturi (Comp.), *En Nombre de Dios. La empresa misionera frente a la alteridad*. Quito: Abya-Yala.

Costales, P., & Costales, A. (1978). *Los shuar en la Historia. Sevilla de Oro y San Francisco de Borja*. Sucúa: Mundo Shuar.

Esvertit Cobes, N. (2012). Los salesianos en el Vicariato apostólico de Méndez y Gualaquiza: Configuración territorial, colonización y nacionalización del Suroriente ecuatoriano, siglos XIX y XX. En: José Juncosa *et al.* (Coords.), *La Presencia Salesiana en el Ecuador, perspectivas históricas y sociales*, Segunda Edición. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, Abya-Yala.

Federación de Centros Shuar (1977). *Organizarse o sucumbir*. Centro de Documentación e Investigación Cultural Shuar. Colección Mundo Shuar, serie B, fascículo 14, Sucúa.

Germani, A. (Aij'Juank) (1977). *La Educación Radiofónica Bicultural: cuaderno de pedagogía, didáctica y tecnología educativa.* Mundo Shuar, Serie B, fascículo 10. Centro de Documentación e Investigación Cultural Shuar, Sucúa.

_____ (1984). *Pueblo de fuertes. Rasgos de la historia shuar.* Tomos I y II. Quito: Abya-Yala.

Gnerre, M. (2012). Los salesianos y los shuar construyendo la identidad cultural. En: José Juncosa (Coord.), *La Presencia Salesiana en el Ecuador, perspectivas históricas y sociales*, Segunda Edición. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, Abya-Yala.

Guerriero, A., & y Creamer, P. (1997). *Un siglo de presencia salesiana en el Ecuador. El proceso histórico 1888-1988*. Quito.

Guerriero, A. (1944). *Cincuenta años de Misión Salesiana en el Oriente Ecuatoriano* Quito: AHMS.

González A. (2007). *Historia de las Misiones en el Ecuador*. Conferencia Episcopal ecuatoriana, versión digital. Quito.

Harner, M. (1978 [1994]). *Shuar: Pueblo de las Cascadas Sagradas*. Sucúa: Ediciones Mundo Shuar, 1978; Quito: Abya-Yala.

Jintiach' J. (1976). *La integración del estudiante shuar en su comunidad*, Colección Mundo Shuar, serie B, fascículo 4, Sucúa.

Münzel, M., & Kroeger, A. (1981). *El pueblo shuar de la leyenda al drama*. Título original: *Schrumpkopf-Macher? Jibaro Indianer in Südamerika*. Ed. Museum F. Völkerkunde, Frankfurt, 1977, Traducción: Hajo Mertz-Lourdes Mujica, Mundo Shuar, Sucúa.

Ochoa, C., & Sierra, L. M. (1976). *Una comunidad shuar en proceso de cambio*, Colección Mundo Shuar, Serie "B", fascículo 2, Centro de Documentación e Investigación Cultural Shuar, Sucúa.

Rubenstein, S. (2006). La conversión de los shuar. *Iconos, Revista de Ciencias Sociales, 22*. Quito: FLACSO.

Salazar, E. (1981). La Federación Shuar y la frontera de la colonización. En: Norman Whitten (Comp.), *Amazonía Ecuatoriana. La otra cara del progreso.* Ediciones Mundo Shuar, Sucúa.

Misioneros y militares. Relaciones cercanas y distantes en la formación del Estado en el sur-oriente ecuatoriano, durante la primera mitad del siglo XX[1]

Cecilia Ortiz Batallas[2]
ceciortizb@gmail.com

Puesta en escena

Quienes circulaban por las calles de Quito la tarde del 24 de septiembre de 1944 presenciaron con asombro el arribo a la ciudad de más de un centenar de "jibaritos". La prensa hacía alarde del evento y mencionaba que los jóvenes iban descalzos, armados con lanzas, "atravesados palos en las orejas y en el rostro" y que, "pintarrajeados la cara, llevaban coloridas plumas en la cabeza"[3]. Liderados por el pabellón nacional, con el pecho erguido y la mirada al frente, marchaban al ritmo de

1 Ponencia presentada en el X Congreso Ecuatoriano de Historia. Simposio Misiones, Pueblos Indígenas y la Conformación de la Región Amazónica. Cuenca, octubre de 2018.

2 Máster en Estudios Políticos y Doctora en Historia de los Andes por Flacso, Ecuador.

3 "El día de ayer tuvo lugar la inauguración de la Exposición Orientalista" (*El Día,* 25 de septiembre de 1944, p. 3).

los aires marciales entonados por la banda del Batallón Vencedores. Los jíbaros —como se conoce al pueblo shuar, para la época, por lo que retomo esta denominación—[4] son los habitantes originarios del sur- oriente ecuatoriano, cuyos territorios se vieron atravesados por el conflicto limítrofe entre Ecuador y Perú, latente desde el nacimiento de la República en el siglo XIX (Cfr. Espinosa, 1999).[5]

Escoltaban a los visitantes los misioneros y misioneras salesianos, pertenecientes a congregaciones católicas creadas en Italia por Juan Bosco a mediados del siglo XIX (1859), a quienes el poder central del Ecuador delega la administración de la zona, en 1893 (Cfr. Guerriero & Creamer 1997, pp. 45-46). Rodeaba el desfile una muestra de la flora y la fauna del entorno selvático. Los transeúntes se detenían para observar la exótica novedad, y brindaban calurosos aplausos a sus connacionales. Con este revuelo se festejaban los 50 años de permanencia de los salesianos en el Vicariato Apostólico de

Méndez y Gualaquiza, y se hacía pública la gestión de las misiones católicas en las selvas orientales. Se esperaba asimismo conseguir simpatías y contribuciones económicas del resto de ecuatorianos, a fin de sostener la obra misionera y civilizatoria[6] en defensa de la frontera sur, así como de la nacionalización de su territorio y su gente.[7]

En otro escenario, un año antes, aparecen el Ministro de Defensa Nacional, Gral. Romero, autorizando a los salesianos

4 El tratamiento "jíbaros", del que fue objeto el pueblo shuar en la época de estudio, se mantiene en esta ponencia para mantener concordancia con el uso del lenguaje en el momento histórico. Desde 1964, este pueblo reivindica su autoadscripción identitaria y se reconoce como Shuar (FSCH, 1976, p. 121).

5 Esta ponencia retoma, en parte, elementos del artículo de mi autoría: "Las exposiciones orientalistas salesianas de 1943-1944: la puesta en escena del Estado en la Amazonía Ecuatoriana", publicado en 2017 en *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia, 45*, pp. 65-94. Recoge, asimismo, ideas de mi tesis doctoral (Ortiz, 2019).

6 La civilización es un proceso permanente que encuentra sus raíces en la cultura y organización social y política de los pueblos de "Occidente". La difusión de esta forma de vida como la dominante alude al proceso civilizatorio de los pueblos que detentan otras culturas (Cfr. Elias, 1989).

7 "Una espléndida exposición de lo que es nuestra región oriental" (*El Día*, 13 de septiembre de 1943, pp. 3, 6).

la utilización de las instalaciones del Colegio Militar para los homenajes cincuentenarios, a desarrollarse con la Exposición Orientalista Nacional pro- Misiones Salesianas.[8] El representante general de la congregación salesiana aceptaba la oferta y mencionaba que "los jíbaros" se preparaban para las competencias deportivas que se efectuarían con objeto de "hacer ver que la obra de civilización ha llegado al Oriente y pedir que los ecuatorianos finquemos nuestros anhelos en la imponderable riqueza de esta región".[9] Entre tanto, se decoraba el escenario para las celebraciones: "En el jardín delantero del Colegio Militar se han instalado varios bombillos eléctricos y una alegoría luminosa de una cruz y una espada con los colores de la bandera nacional".[10] La cruz y la espada mostraban, metafóricamente, la alianza entre los protagonistas de los acontecimientos.

Los argumentos y metodología de investigación

Las líneas que anteceden, y las ideas que expongo a continuación, dan la pauta para una interpretación sobre la formación del estado[11] y la nación en el sur-oriente ecuatoriano. Argumento que la región, durante la primera mitad del siglo XX, fue administrada por delegación, función que recayó en diversos actores, quienes ejecutaron algunas de las funciones que regularmente son realizadas por los gobiernos (Cfr. Ortiz, 2019). Se perciben como posibles autoridades, una burocracia local en muy lento proceso de consolidación, la asistencia pú-

8 AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja: Correspondencia Ministerios. Exp. X-8. "Comunicación del Crnl. Borja, [jefe de la I Zona Militar], a Mons. Domingo Comín, vicario apostólico de Méndez y Gualaquiza", Quito, 23 de septiembre de 1943.

9 "Una espléndida exposición de lo que es nuestra región oriental" (*El Día*, 13 de septiembre de 1943, pp. 3, 6).

10 "La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró el certamen en el edificio del Colegio Militar" (*El Día,* 3 de octubre de 1943, pp. 1 y 6).

11 No utilizo la mayúscula en "estado", pese a ir contra la norma de la Real Academia. De tal manera, interesa respaldar, desde el ámbito formal, un afán por desmitificar la idea del estado como un ente centralizado, monolítico y definitorio para las sociedades, idea en las que estas aparecen como pasivas.

blica regional, los diputados en representación del poder Legislativo, o los organismos operadores en apoyo al progreso, entre otros. Aparecen, asimismo, agentes no oficiales como los empresarios, comerciantes, viajeros, colonos. Destacan entre ellos los misioneros católicos, y algunos protestantes, cuya llegada se incrementa en la época de interés, aunque su presencia ha sido histórica en la región ya desde el período hispánico.

Esta investigación particulariza el estudio de la acción de las misiones católicas y los militares, durante la primera mitad del siglo XX, dada la estrecha relación que sus funciones demandaron con el pueblo shuar, punto neurálgico de este escrutinio del proceso de construcción del estado. Propongo que los misioneros salesianos fueron el eje de esta delegación, papel que desempeñaron a través de pactos y convenios oficiales signados entre el gobierno del Ecuador y las autoridades de la Iglesia Católica —el Papa en El Vaticano—y con los mandos de la Casa de Don Bosco en Italia.[12] Como se evidencia en este caso, la autoridad estatal no irradia desde un núcleo monolítico, ubicado en Quito como centro de poder, sino que se des-centra en distintos representantes para gobernar en los márgenes (Cfr. Krupa, 2010; Krupa & Nugent, 2015; Ortiz, 2019).[13]

La presencia de los cuerpos armados en la zona respondió a una asignación de funciones, una vez que las fuerzas armadas, a diferencia de los misioneros, sí están incluidas en la estructura estatal (Cfr. Ortiz, 2006). Los militares atendieron a los requerimientos defensivos del territorio frente a los intereses de expansión del vecino Perú.[14] Misioneros y militares

12 Solicitud y confirmación de la Santa Sede de la creación del Vicariato y asignación de su administración a los Hijos de Don Bosco (Guerriero & Creamer, 1997, pp. 45-46). Hijos de Don Bosco como también se los denomina, por su filiación con el fundador de la Congregación Juan Bosco (Turín, 1859).

13 Los “márgenes”, entendidos también como “periferias”, no se interpretan en su dimensión espacial en esta ponencia, sino como las instancias donde se sitúan quienes no están del todo socializados en la ley: poblaciones que se integran a través de su conversión de “sujetos rebeldes” en sujetos leales al Estado (Daas & Poole, 2008 [2004]), p.19).

14 En el contexto de surgimiento del Ecuador como República independiente (1830), su límites con los países vecinos no se marcaron definitivamente. A ello respondió la se-

comparten la autoridad en este escenario, lo cual habla de una delegación múltiple de poder en el sur-oriente en el período de estudio. Esta situación genera momentos de acercamiento, así también otros de distanciamiento y conflicto entre los protagonistas de este segmento de la historia amazónica y de formación del estado en la región, como pretende probar la investigación que respalda estas reflexiones (Cfr. Ortiz, 2010; 2017; 2019).

Este estudio se divide en dos segmentos, uno que mira la relación de sinergia y colaboración que se establece entre salesianos y militares con objeto de civilizar/evangelizar al pueblo shuar, como estrategia de defensa de la frontera sur. Y un segundo momento en el que se observan episodios de distanciamiento entre estos actores, en situación de competencia por la administración del pueblo originario y su región. De tal manera, el conflicto, reflejado en situaciones de confrontación, aparece como uno de los componentes de la formación del estado y la nación y las relaciones cambiantes que se establecen entre quienes encarnan a la autoridad en la frontera sur del Ecuador, en la etapa que se analiza.

En la primera parte privilegio como fuente a la prensa quiteña, con los diarios *El Comercio* y *El Día* para obtener información sobre las "Exposiciones Orientalistas Salesianas", llevadas a cabo en Quito entre los años 1943 y 1944. Integro además documentación de primera mano obtenida en el Archivo Histórico de la Misión Salesiana (AHMS), y realizo una lectura interpretativa de la carga simbólica que portan estos eventos para proyectar, en la relación misioneros y militares, cómo se distribuyó el poder en la región durante la primera mitad del siglo XX.

La información recabada en el Archivo Histórico Salesiano (AHMS) en complementa con los datos en el Archivo de Centro de Estudios Históricos del Ejército (AHCEHE) para documentar la segunda parte de este estudio. Allí se dejan ver las tensiones que se provocaron entre soldados y sacerdotes en su afán

rie de conflictos limítrofes entre Ecuador y Perú que se zanjaron a fines del siglo XX, con la firma de la paz entre ambos países (1998) (Bonilla, 1999; Espinosa, 1999).

por hegemonizar el control sobre los pueblos originarios y su territorio. Las memorias tanto de misioneros como de militares y pobladores shuar reafirman los resultados de la investigación de archivo, con lo que se consigue una visión más amplia y se ofrece un trabajo más sólido destinado al avance del conocimiento del surgimiento del estado en el sur-oriente ecuatoriano.

El número cumbre de la raza jíbara

Así designaba la prensa de la época al acto representado por los niños y niñas shuar en el estadio del Instituto Nacional Mejía de Quito (septiembre de 1944). Allí se alineó la "guardia de honor", compuesta por un escuadrón de niños y niñas shuar vestidos como *boy* y *girl scouts*.[15] Tras los acordes del Himno Nacional, el salesiano Elías Brito[16] tomó la palabra para disertar sobre el significado de aquel acontecimiento: "…hacer una demostración de los frutos obtenidos durante cincuenta años de intensa labor de los misioneros salesianos en pro de la civilización del indio del Oriente y la formación de poblaciones progresistas en la selva".[17]

Más de cien "jibaritos" descalzos marcharon vestidos con chaqueta y pantalón kaki y grandes pañuelos al cuello. Formaron hileras para agruparse en el centro, y marchando uniformemente, juraron lealtad a la bandera ecuatoriana ante el superior de la Misión Salesiana en Gualaquiza, el padre Simonetti (sdb). Según la nota de prensa, ellos prometieron con toda la fuerza de su acento robusto, defender y aún morir en resguardo de la bandera y de la patria ecuatorianas.[18]

15 "El día de ayer tuvo lugar la Exposición Orientalista" (*El Día*, 25 de septiembre de 1944, p. 3).

16 Brito (sdb) era el representante general de las Misiones Salesianas, en aquellos años, y sobresale por sus campañas nacionalistas y gestiones para ampliar la ocupación ecuatoriana en el oriente.

17 "El día de ayer tuvo lugar la Exposición Orientalista" (*El Día*, 25 de septiembre de 1944, p. 3).

18 "Una interesante revista de gimnasia presentaron los jíbaros de nuestro Oriente" (*El Día*, 6 de octubre de 1944, p. 8).

El público aplaudía y los niños aclamaban: "¡Viva el Ecuador!", "¡Gloria al Ejército ecuatoriano!". El presidente Velasco Ibarra solicitó la "cooperación nacional" en bien de la región y felicitó a los salesianos y a la Iglesia Católica por su "don de adaptación a las circunstancias de la vida", su obra era "magnífica y favorecía a la especie humana."[19]

Con aquel espectáculo, señalaba la prensa, el público constató la "inteligencia de la raza jíbara". Se destacaba que los salesianos habrían sido los mediadores para que, a través de la civilización, el "músculo obedeciera a la voluntad". Según el punto de vista que divulgó uno de los diarios quiteños, las guerras internas, una de las características de la cultura shuar, se habrían superado, "por manera que el Señor de la Selva, el dueño de la vida del vecino, ya no utilizará el método de fuerza, sino el de la convicción, primero meditará antes que lanzarse ciego, es decir, el tigre de la selva está ya dominado".[20]

Es reiterativo en el lenguaje periodístico, en el que se refleja en gran medida el habla coloquial, destacar la condición "salvaje" en proceso de conversión en positivo que ha conseguido la presencia misional en la región, en su intervención civilizatoria hacia los jíbaros (Cfr. Elias, 1989). Es palpable esta afirmación en el pasaje siguiente:

> Donde antes reinaba la ignorancia y la abyección, hoy domina el triunfo de las Escuelas e Internados para niños y niñas jíbaros … donde se levantaban las terribles y espeluznantes *tsantsas,* hoy se yerguen la cruz y la bandera nacional como símbolos de civilización y de progreso. (*El Comercio*, 20 de febrero de 1944)

Dobson y Zieman (2009, p. 7) llaman la atención en los usos de un lenguaje con juicios de valor, que se sostiene en oposiciones binarias entre grupos humanos diferentes. Uno de ellos

19 "El día de ayer tuvo lugar la Exposición Orientalista" (*El Día*, 25 de septiembre de 1944, p. 3).

20 "Una interesante revista de gimnasia presentaron los jíbaros de nuestro Oriente" (*El Comercio*, 6 de octubre de 1944, p. 8).

aparece como inferior al otro, en una relación asimétrica que se respalda en un criterio que parte de un patrón ideal de cultura que es el que interesaba imponer. Desde otro enfoque, además, ello dejaba ver el "esfuerzo" que había comportado, para los religiosos, cumplir con su compromiso contraído con la religión católica y con los gobiernos ecuatorianos (Cfr. Ortiz, 2019).

Parte de la formación de los niños shuar con los misioneros se inspiró en el *scoutismo* o escultismo.[21] Según sus seguidores, se trata de un movimiento que busca el desarrollo físico, moral e intelectual de los jóvenes. Aspira a capacitarlos para ejercer plenamente su libertad e integrarse a su comunidad con una actitud de servicio y trabajo. Se los entrena en la vivencia de estos principios, con base en una serie de actividades, muchas de las cuales se desenvuelven al aire libre; explorar en la naturaleza, es otro de los fundamentos de los *scouts*. Se guía por la idea del pluralismo religioso y social, sin distinción de raza, sexo o nacionalidad. Ha sido visto como un movimiento de voluntariado juvenil para formar buenos ciudadanos (Cfr. Moss, 2011). Surgió para combatir la delincuencia y fue pensado inicialmente como dispositivo para la formación de militares; posteriormente, se incluyó en el currículo de las escuelas inglesas de enseñanza media, para luego difundirse en el resto del mundo. Es un entrenamiento paramilitar y premilitar que prepara a los jóvenes para el ejercicio de la ciudadanía.

Este sistema fue adoptado en las escuelas que los salesianos regentaban en distintos puntos del país.[22] En el medio ecuatoriano, durante el período de estudio, fue acogido como una estrategia para disciplinar a la juventud para el trabajo y militarizarla, dada la constante situación de emergencia bélica. Las autoridades de educación y las de defensa dispusieron

21 Término utilizado por el ideólogo del movimiento scout Robert Baden-Powell en Inglaterra (1907) https://bit.ly/2XKNCuv (Consultada en noviembre de 2018).

22 El fondo de imágenes del Archivo Histórico Salesiano contiene fotografías que dan testimonio de la práctica *scout* en las escuelas salesianas en el Colegio Santistevan de Guayaquil (1960, aprox.), en Ambato (1941). También en Riobamba, para 1941 se registra la práctica de los "exploradores" en el Colegio de los salesianos (Zambrano, 2014, p. 354; Cfr. Unda Lara & Llanos Erazo, 2014).

"establecer patrullas de boy scouts en las escuelas", entre los estudiantes de los grados superiores.[23] Foucault recuerda que el modelo militar ha sido un medio fundamental para prevenir el desorden civil, que ha tenido influencia local y global.

> La política como una técnica de la paz interna y el orden buscó implementar la idea de la armada perfecta, de la masa disciplinada, de una dócil y útil tropa del regimiento en campo y en maniobras y ejercicios. (Foucault 1984, p. 186)

Volviendo a los eventos de puesta en escena de la ecuatorianización de los niños, niñas y jóvenes jíbaros en Quito; en ellos, además, se enfatizó la función defensiva de los militares, habida cuenta que, aquel espacio habitado por el pueblo jíbaro, era un territorio amenazado inminentemente por los intereses externos. Políticamente, eso era lo correcto. Vista desde esta perspectiva, la derrota del Ecuador en la guerra de 1941 frente al Perú, por el problema limítrofe, implicó que las fuerzas armadas justificaran su autoridad ante la sociedad, para viabilizar el resguardo limítrofe y conseguir el apoyo del resto de ecuatorianos. El presidente Velasco Ibarra explicaba —y a su vez legitimaba— esta distribución de poder en aquella subregión: "He aquí por qué", decía el Presidente, "es saludable la obra de los misioneros salesianos y he aquí por qué es admirable la obra del Ministro de Defensa que estimula y protege a los Misioneros…"[24]

Al jurar fidelidad a la bandera nacional, los jibaritos daban señas de su voluntad de ser ecuatorianos —y no peruanos—. Lo que garantizaba la ocupación nacional de este territorio, con miras a evitar los avances del ejército del Perú. De esta

23 El "scoutismo" en el Ecuador se inicia en Guayaquil en 1913, para luego tomar fuerza en otras regiones del país. En 1968 el Ministerio de Educación declaró obligatoria la formación de Grupos *Scouts* en todas las escuelas y colegios del país, mediante el programa "Flor de lis, escultismo para jóvenes" (Distrito Scout Guayas. https://bit.ly/2YV2Rxm (Consultada en julio 16 de 2105).

24 Palabras del presidente Velasco Ibarra en el acto de presentación de la Revista de gimnasia, parte de los actos de la Exposición Orientalista de 1944, en el colegio Mejía. Quito, 24 de septiembre de 1944. "El día de ayer tuvo lugar la inauguración de la Exposición Orientalista" (*El Día*, 25 de septiembre de 1944, p. 3).

manera, además, se integraban en la civilización pueblos considerados, hasta tanto, como "indómitos". El despliegue simbólico de la "jura de la bandera", por otro lado, es visto como un rito de paso que practican los jóvenes ecuatorianos, una vez que la educación que han recibido los ha concientizado sobre lo que implica suscribir la nacionalidad ecuatoriana. Segalen (2005, p. 32) define al ritual como "un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica". El rito instituye "sanciona y santifica" un nuevo orden (Segalen, 2005, p. 54), tiene por efecto una sanción positiva del nuevo estatus de los individuos que han atravesado por este proceso. De tal manera, se los estimula a vivir según las expectativas sociales atribuidas al rango, pasa a ser uno más del grupo y deja de ser peligroso para el resto de miembros del grupo.

Los espectáculos salesianos de 1943 y 1944 caben interpretarse como recursos de "legibilidad del estado" (Scott, 1998) en la medida que dan cuenta de los actores y sus imaginarios sobre la autoridad estatal, y muestran cómo se administró estatalmente a la región. Desde otra lente, pueden observarse los episodios de fricción entre quienes protagonizan la historia que se analiza.

Misioneros y militares, una relación cambiante y no siempre cercana

Según lo divisado en los eventos expuestos, los tratos entre militares y religiosos dan cuenta de una condición armónica, que se simboliza en la imagen conjunta de la espada y la cruz, sin embargo, esta no fue la tónica constante de aquella relación. Hubo circunstancias de tensión entre estos actores, una de las cuales tuvo que ver con la primacía de uno u otro sobre el pueblo shuar, contexto en el que se detiene este segmento de la ponencia.

Uno de estos puntos de fricción se situó en el cumplimiento del Servicio Militar Obligatorio para los jíbaros. Este fue un deber para todos los varones mayores de dieciocho años residentes en el país, se estableció oficialmente a fines de la década de

1930, si bien la ley que lo decreta fue dictada en 1904, durante el régimen alfarista (Cfr. Coral, 1988). A más de conformar el "ejército del pueblo" para la defensa del territorio nacional (Cfr. Guerrero, 1924), este constituyó un mecanismo para incluir a los indígenas en el proceso disciplinario de formación del estado. Buscó, del mismo modo, conformar la nación homogénea culturalmente y unitaria, imaginada como objeto para conseguir una acción efectiva en la defensa de los límites territoriales, la "nación en armas" (Cfr. Ortiz, 2006). Fue, asimismo, un dispositivo de contacto del ejército con el pueblo, particularmente con el medio indígena y campesino. Pese a considerarse que aquella participación debía involucrar a todos los varones ecuatorianos, los reclutas en su mayoría, provinieron de los sectores populares (Cfr. García, 1987, p. 158; Ortiz, 2006).[25]

Por otro lado, los shuar fueron requeridos regularmente por quienes llegaban a la selva como cargueros, servicio que se les demandó del mismo modo, en el desempeño del Servicio Militar. Ello implica que a los jíbaros no se los tomó en cuenta como efectivos militares, hacia la década de 1940, sino como fuerza de carga, condición que los disgustó.

Así, la explotación por parte de los militares a la fuerza del trabajo shuar y el cumplimiento del Servicio Militar Obligatorio por parte de los jíbaros distanciaron a misioneros y militares en el suroriente, para la época. Recojo a continuación, ciertos episodios que reflejan lo afirmado hasta ahora. En julio de 1941, Juan Vigna (sdb) solicitaba al Jefe del IV Departamento militar, se dispense a los shuar de la conscripción. Aducía, para tal pedido, la "inconformidad" de los indígenas con esta obligación porque en el ejército se los hacía trabajar como "cargueros", tarea que los disgustaba, porque los soldados les conferían un trato violento (Bottasso, 1993, p. 130).

25 Dadas sus características y su vocación restringida a los varones, ha sido tipificado como una forma de "dominación estatal de carácter racista, clasista y patriarcal" (Cabezas, 2015, p. 44).

No solo los conscriptos shuar fueron cargueros, se los requirió regularmente para este servicio, o como guías por la selva, también como "bogas" o "tamberos", es decir para conducir a quienes venían de fuera, por las vías fluviales de la región. La documentación militar registra Decretos Ejecutivos en los que se autorizaba la contratación a este personal civil por salarios mensuales de entre 150 y 210 sucres.[26] Aparentemente, hubo oportunidades en que estos fondos no fueron entregados a los contratados, lo que elevó la queja de los salesianos a favor de los indígenas.

En esta misma línea, años más tarde en 1947, una solicitud de Mons. Comín (sdb), persuadía a los militares contra el maltrato a los indígenas, "so pena de que se fueran al Perú" (Bottasso, 1993, p. 131). Sin embargo, los cuerpos armados dependían de los "cargueros" shuar para su abastecimiento, y desde el Comando Militar se solicitaba a Mons. Comín mediar con ellos para que trasladaran los víveres a los destacamentos de avanzada. Estos son indicios, tanto el rechazo de los indígenas por cumplir con estas tareas, como de la dependencia que los militares debieron desarrollar frente a los misioneros para que interpusieran su influencia con los jíbaros, a fin del acarreo de los medios de subsistencia de los solados en la selva, entorno desconocido para estos últimos. Mostraba además que quien tenía injerencia sobre los indígenas eran los misioneros, situación reconocida por los militares, de ahí que le solicitaran a Mons. Comín interponer sus influencias con los indígenas para que los apoyaran (Ver remitido del Myr. Almeida en Bottasso, 1993, p. 131).

26 ACEHE Fondo: Órdenes Generales. Exp. V Zona Militar. De 2 de Nov. De 1945 a 25 de Dic. de 1945. Decretos Ejecutivos firmados por el presidente Velasco Ibarra entre febrero y diciembre de 1945, por pedido del Jefe del IV Departamento de Oriente consignando personal civil. Como "tamberos" son nombrados el "jíbaro Manuel Struve", para la sección de Macas, con sueldo mensual de ciento cincuenta sucres (19 de enero de 1945). Se registra un nombramiento de tambero-caminero para el "jíbaro" Pascual Rivadeneira quien prestaría sus servicios en el río Upano (26 de junio de 1945). Por igual medio. Otro registro menciona la destitución del cargo de tambero a Pedro Cayapa y se nombra en su reemplazo a Antonio Ajuanchi, ambos de ascendente "jíbaro" (30 de octubre de 1945), destinado al sector Chiguaza- Sangay. Los últimos percibirían salarios mensuales de 210 sucres.

En la década posterior, en un comunicado dirigido al comandante general del ejército, fechado en 1950, el procurador de los salesianos Pedro Sagasti (sdb), le solicitaba eximir a los jíbaros del Servicio Militar Obligatorio. Justificaba su pedido en los acontecimientos "desagradables" ocurridos en el Limón. Se denunciaba que soldados liderados por el sargento Heredia habían irrumpido en la iglesia, "recinto sagrado", para reclutar a los jóvenes. Argumentaba que no ha existido el procedimiento de norma porque no se ha formulado la convocatoria para el alistamiento. Lo más grave, a juicio de Sagasti, radicaba en que "se ha encuartelado a los jíbaros"; y sostenía los mismos argumentos contrarios a tal situación, esgrimidos previamente por Mons. Comín (sdb): ellos, ante situaciones de amenaza, suelen desplazarse fuera de sus zonas de habitación regular huyendo a territorio peruano, "…con el inminente peligro de que se pierda todo lo conseguido con sacrificio: que amen el Ecuador y que sepan que el Perú es nuestro secular enemigo y nuestro voraz usurpador".[27]

Coinciden con las evidencias que dejan estos escritos, las memorias de misioneros que comparten lo vivido en el Vicariato de Méndez y Gualaquiza. Silverio Equizoaín (sdb) recuerda que aproximadamente por el año de 1956, los militares esperaban a indios y colonos a la salida de la misa y los reclutaban a la fuerza para cargar víveres a los destacamentos y guarniciones más alejados (Equizoaín (sdb), Macas, entrevistado por la autora en diciembre de 2015). Cuando ilustra la relación entre militares y salesianos, este personaje recuerda que pasó por momentos "fuertecitos" —caben interpretarse como problemas y roces, debidos a diferentes visiones con respecto al progreso o al tema de la ciudadanización de los pobladores shuar —.

Juan González (sdb), otro de los misioneros que vivió entre los shuar del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza en la década de 1960, corrobora que fueron reclutados para la conscripción y amplía la información, diciendo que lo hicieron a la fuerza.

27 AHMS. De: Prof. Pedro Sagasti, Procurador de las Misiones Salesianas. Para: Ministro de Gobierno y Oriente. Quito, 8 de agosto de 1951. Fondo: Casas abiertas. Caja Yaupi. Exp. LG4.025.

> Los llevaban a todos … los cogían y los metían de cabeza y los llevaban a la conscripción… En Gualaquiza, había un cuartel desde donde salían en camioneta por las calles los domingos, y a todos los que cogían los llevaban al cuartel y les cortaban el pelo. (González (sdb), Macas, entrevistado por la autora en diciembre de 2015)

El Gral. Homero Berrazueta corrobora aquel reclutamiento forzado a los indígenas y campesinos, y aclara que ello ocurría hasta épocas previas a la década de 1960-1970, cuando los jóvenes indígenas se resistían a concurrir al Servicio Militar Obligatorio justamente por los reclutamientos forzados y sin previo aviso que provocaban aversión al cuartel. El cambio de actitud vino hacia la década de 1970 y según opinión de este militar, esto ocurrió seguramente por influencia del nuevo paradigma con respecto a los indígenas transmitido por la Iglesia Católica, con los cambios que se dieron a raíz del Concilio Vaticano II, los cuales infundieron una visión de mayor respeto para los pueblos indígenas (Berrazueta, Quito, entrevistado por la autora en noviembre de 2003).

El Crnl. Galo Cruz concuerda con lo enunciado por Berrazueta y, a su vez, señala que, en su opinión, el cambio de actitud en los años 1970 respondió al nuevo paradigma con respecto a los pueblos indígenas que surge en la Iglesia Católica para la época, y en general en la visión de mayor respeto para los indígenas que se difunde en el concierto internacional (Cruz, Sangolquí, entrevistado por la autora en mayo de 2016). Es decir que, al parecer de este militar, las formas de acción eclesiástica, de una u otra forma, influyeron en la política interna de los militares hacia los indígenas en cuanto al tratamiento que dieron a los temas de la diversidad.[28]

28 Si bien se la toma en cuenta, habría que rastrear más a profundidad esta respuesta, y verificar si grafica el proceso. No se pierda de vista que viene de la opinión individual de un militar, pese a que no carece de lógica, reconociendo la influencia de la Iglesia Católica en el plano universal y la vinculación religiosa de las fuerzas armadas con el catolicismo.

Los militares, por su parte, mostraban su incomodidad frente a la actitud de algunos sacerdotes que, según su punto de vista, no perdían oportunidad para desprestigiar el trabajo defensivo de las fuerzas armadas. "Según comunicaciones recibidas en el Ministerio de Defensa Nacional", decía un oficio procedente de la Comandancia de la III Zona Militar, dirigido al Sr. Obispo del Vicariato de Méndez y Gualaquiza (1943), y se que:

> Peligrosos detractores de la Ley de Servicio Obligatorio se dedican, en ciertos lugares del país, a realizar una propaganda dañina y tendenciosa, como aquella de que los analfabetos no están obligados al Servicio en filas … Ud., Señor Coronel, se servirá arbitrar … para que, desde la cátedra como desde el púlpito, se prevenga a la gente de tamaño absurdo.[29]

Algunas reflexiones finales

Las que expongo a continuación no son conclusiones, son más bien reflexiones que surgen a partir de los elementos que se despliegan en líneas anteriores, y otros que abren interrogantes, no así ideas de cierre.

En cuanto a la percepción de la voz de los jíbaros en los eventos que se estudian, esta no es del todo audible. Esto significa que lo visto en las reflexiones expuestas, remite a la historia "desde arriba", es decir, a las prácticas, rutinas y rituales de mando protagonizadas por el estado y por las clases dominantes (Cfr. Lagos & Calla, 2007, p. 16). La historia "desde abajo" parte de una visión etnográfica e histórica, que toma en cuenta el ejercicio, tanto cotidiano como político, de los sectores subalternos en su relación con el poder y sus ideas con respecto al estado (2007, p. 17), nociones que no se vuelven evidentes en las fuentes consultadas.

29 AHMS. Oficio del Crnl. Manuel Montalvo, Comandante de la III Zona Militar a Obispo de la Diócesis de Gualaquiza. Cuenca, 30 de Nov. De 1943. Fondo: Relaciones Gobierno Iglesia. Caja: Civiles y Militares. Exp. X-8.

Los homenajes cincuentenarios salesianos traslucen la participación de los pueblos originarios en los eventos referidos como una invención externa, en virtud de una preconcepción donde lo blanco y católico eran considerados como lo superior y todo lo indio como inferior y "salvaje" que, sin embargo, daba muestras de ser redimible (Cfr. Ortiz, 2019).

La asunción de los niños, niñas y jóvenes shuar como ciudadanos se plasma en su representación simbólica en los eventos de 1944. La aparición de los "jibaritos" con su atuendo *scout,* pero descalzos, los expone como ciudadanos parciales evidenciando así el mito del estado liberal moderno en torno a la equidad que concede la ciudadanía a los individuos.

Llama la atención, asimismo, que los niños y niñas jíbaros rindieran su juramento de fidelidad al Ecuador, frente a la bandera, con el padre Simonetti en el comando del ritual, pese a la presencia de autoridades de mayor jerarquía en los eventos. Esta era otra forma de legitimar la autoridad de los misioneros, que se sellaba con la presencia de los asistentes a los actos que se revisan.

En su discurso, luego de la jura de la bandera de los niños, niñas y jóvenes shuar en septiembre de 1944, el presidente Velasco Ibarra describe la distribución de poder en el suroriente, y menciona a los militares como protectores de la tarea misional y señala su función de estímulo a este trabajo. Ello coloca a los militares en una posición superior en la jerarquía. Sin embargo, el poder de los misioneros sobre los shuar, a su vez, fue ratificado en el Contrato de Colonización que firman las autoridades de la Casa de Don Bosco con el poder Ejecutivo, en el que se otorga a los salesianos la condición de tutores de los jíbaros, como sus representantes legales.[30] Ello explica la posición de protección propiamente, que los religiosos ejercen en los distintos episodios que documentan esta investigación.

En las fricciones y distanciamientos entre misioneros y militares, los jíbaros aparecen como la "manzana de la discor-

30 AHMS. Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Exp. Informes Distintos al Min. Gobierno. Contrato Misional y de Colonización 1944. Ver especialmente Art. 5 del Contrato en mención.

dia", su agencia se muestra más patente cuando se menciona que ellos se resistían a transportar a través de la selva los alimentos de los soldados, hecho que provoca que los militares recurrieran a los misioneros para que previnieran a los indígenas de colaborar con los soldados, como se ha visto, sucedió en 1947.

Desde esta óptica de análisis, las tensiones entre misioneros y militares se provocaron por la disputa por el control social en la región, lo cual muestra que esta delegación de la autoridad tuvo unos límites, los cuales fueron marcados por los propios agentes del estado y las funciones que cumplieron. Entre misioneros y militares se produce una relación de sinergia funcional, así también una de tensiones y vigilancia mutua, que muestran que la que se proyectó en este escenario fue una relación de dominación sin hegemonía (Cfr. Guha, 1997). Hablan asimismo de la composición fragmentaria del poder, en la región, en la medida que son varios actores detentando la autoridad estatal. De tal manera, el estado no puede ser visto como una sola estructura integrada y monolítica, al contrario, es una arena del conflicto y muestra diferencias y escisiones internas.

Misioneros y militares compartieron escenario en la defensa de la patria frente al enemigo externo, lo que implicó la estatización y nacionalización de este territorio y se gente. Lo singular del caso radica en que las atribuciones de poder del estado fueran compartidas por los militares con los misioneros, de quien se esperaría más bien una presencia referida al campo espiritual. Sin embargo, no fue así, no se aspiraba con ello solo una incidencia en el plano religioso, sino al fortalecimiento del estado, la educación, ecuatorianización y civilización de los indígenas con el afán principal de defender la frontera y la soberanía del territorio nacional.

Fuentes y bibliografía
Archivos

- Archivo Histórico de la Misión Salesiana (AHMS).
- Archivo Histórico del Centro de Estudios Históricos del Ejército (AHCEHE).

Periódicos

- El Comercio: 1943-1944
- El Día: 1943-1944

Fuentes secundarias

Bonilla, A. (1999). Fuerza, conflicto y negociación. Proceso político de la relación Ecuador-Perú. En A. Bonilla (ed.), *Ecuador-Perú. Horizontes de la negociación y el conflicto* (pp. 13-30). Quito: FLACSO.

Bottasso, J. (1993). *Los salesianos y la Amazonía,* vol. 3. Quito: Abya-Yala.

Coral, H. (1988). *Alberto Enríquez Gallo*. Quito: Banco Central del Ecuador.

Das, V., D. Poole. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social, 27*, 19-52.

Dobson, M., & Zieman, B. (2009). Introduction. En Miriam Dobson y Benjamin Zieman (Ed.), *Reading primary sources* (pp. 1-18). New York: Routledge.

Elias, N. (1989). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Espinosa, C. (1999). La negociación como terapia: memoria, identidad y honor nacional en el proceso de paz Ecuador-Perú. En Adrián Bonilla (Ed.), *Ecuador-Perú horizonte de la negociación y el conflicto.* Quito: FLACSO.

Foucault, M. (1984). *The Foucault Reader*. Editado por Paul Ravinow. New York: Pantheon Books.

García, B. (1987). *Militares, economía y lucha política. Ecuador en los años 70*. (Tesis para la obtención del título de maestría). México D. F. Colegio de México.

Guerrero, C. (1924). Función social del Oficial. *El Ejército Nacional, 18.*

Guerriero, A., & Creamer, P. (1997). *Un siglo de presencia salesiana en el Ecuador 1888-1898.* Quito.

Guha, R. (1997). *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University Press.

Krupa, C. (2010). State by Proxy: Privatized Government in the Andes. *Comparative Studies in Society and History*, *52*(2), 319-350.

Krupa, C., & Nugent, D. (2015). Off-centered States. Rethinking State Theoough an Andean lens. En Christopher Krupa y David Nugent (Ed.), *State Theory and Andean Politics* (pp. 1-34). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lagos, M. L., & Calla, P. (2007). El Estado como mensaje de dominación. En María Lagos y Pamella Calla (Ed.), *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (pp. 11-38.). La Paz: NNUU.

Moss, R. (2011). *Scouts Ecuador*. Quito: Ediecuatorial.

Ortiz, C. (2006). *Indios, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX*. Quito: Flacso, Abya-Yala.

_____ (2010). Religión, nación e institucionalización en el espacio shuar: una revisión retrospectiva de los mecanismos de inserción del suroriente al territorio ecuatoriano. En Felipe Burbano de Lara (Ed.), *Transiciones y rupturas. El Ecuador en la segunda mitad del Siglo XX* (pp. 515-562). Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura.

_____ (2017). Las 'Exposiciones Orientalistas Salesianas de 1943-1944: la puesta en escena de la construcción del Estado en la Amazonía ecuatoriana'. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia, 45*, 65-92.

_____ (2019). *Shuar, misioneros y militares. La formación del estado en el sur- oriente ecuatoriano (1893-1964).* (Tesis para la obtención del Doctorado en Historia de los Andes). Quito: Flacso.

Scott, J. (1998). *Seeing Like a State. How certain schemes to improve that the Human Condition Have Failed*. New Haven/ London: Yale University Press.

Segalen, M. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.

Unda Lara, R., & D. Llanos Erazo (2014). Proyecto salesiano Chicos de la Calle. En L. Vásquez, J.F. Regalado *et al.* (coord.), *La presencia salesiana en Ecuador. Perspectivas históricas y sociales* (pp.143-198). Quito: Salesianos Don Bosco, Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana.

Zambrano, J. (2014). Un siglo de aporte salesiano al fortalecimiento de la identidad guayaquileña. En L. Vásquez, J.F Regalado *et al.* (coord.), *La presencia salesiana en Ecuador. Perspectivas históricas y sociales* (pp. 411-434). Quito: Salesianos Don Bosco, Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana.

Entrevistas realizadas por la autora

Berrazueta, Homero Gral. (sp) (+). Ha recibido formación militar en Panamá y otros países de América Latina, en distintos campos como la enseñanza y la administración militares. Ocupó distintos cargos en representación del Ecuador y las fuerzas armadas fuera del país. Se desempeñó con cargos militares en distintas plazas del Ecuador (Quito, Entrevista de noviembre de 2003).

Cruz, Galo (Crnl.). Militar en servicio pasivo. Ex director de Movilización de las Fuerzas Armadas. Director del Centro de Estudios Estratégicos de la Universidad de las Fuerzas Armadas —ESPE— . Interesado en los estudios históricos militares, ha realizado distintas investigaciones en torno a esta temática (Sangolquí, entrevista de mayo de 2016).

Equizoaín, Silverio (sdb). Nació en Navarra, España en 1921. Llega al Ecuador en 1955 por su voluntad de trabajar en las misiones en Ecuador. Trabajó en Guayaquil y Cuenca y desde 1956 partió al suroriente, en donde realizó trabajo pastoral con colonos y shuar. Desde 1958 se situó en Bomboiza, en la actualidad radica en Macas (Macas, entrevista de diciembre de 2015).

González, Juan (sdb) Misionero salesiano. Nacido en 1933, en España, González trabajó desde la edad de 31 años, en los internados amazónicos, desde la década de 1960. Luego de una estadía en Cuenca, pasó al Vicariato de Méndez y Gualaquiza para misionar en las casas de Méndez, Kutchanza, Macas, Sevilla Don Bosco, Sucúa, en los internados y las escuelas de los niños shuar (Macas, entrevista de diciembre de 2015).

Karakras, Ampam. Nació en Limón, tiene 68 años. Exrepresentante en Quito de la FCSH. Ampam Karakras Ipiak, de nacionalidad shuar, pasó por el internado salesiano. Obtuvo el título de contador público en el Colegio Río Santiago y realizó estudios de auditoría y contabilidad en la Facultad de Ciencias Administrativas de la Universidad Central del Ecuador. Fue representante en Quito de la Federación de Centros Shuar. Por el momento, es consultor independiente en temas de interculturalidad y asuntos indígenas (Quito, entrevista de octubre de 2015).

Shuar, salesianos y mineros en el siglo XX

Galo Sarmiento[1]
galosarmientoa@hotmail.com

> De repente se oyen los ayes lastimeros del hijo, y luego del padre, la jíbara triste y pensativa se quedó mirando al lado de la huerta. La casita fue quemada casi por completo, solo quedaba un cuartito abierto, las cositas rotas y descerrajadas, el oro desaparecido, tendidos en el suelo chamuscados, y medio momificados los cadáveres del padrastro, de la mamá y más abajo el esqueleto descarnado del hijo de siete años, delante de la escena macabra los gritos de dolor se elevaban al cielo y se difundían por aquella triste soledad silenciosa, interrumpiendo solo el sonido de los ríos.[2]

Antecedentes

Uno de los lugares del Nuevo Mundo de mayor misterio y curiosidad para los conquistadores fue la Amazonía, por eso

1 Exalumno salesiano. Maestro en establecimientos fiscomisionales por más de treinta años; actualmente es docente en el Instituto Shuar de Bomboiza, investigador, escritor y conferenciante.

2 Libro de crónicas de la Misión Salesiana de Limón Indanza 1941-1948, Archivo Histórico Salesiano (AHS), p. 5.

en los primeros tiempos de la Colonia se lo recorrió en toda su extensión y se llegó a poblar en algunas partes de él.

El inmenso número de pueblos nativos que "vivían en las tinieblas y en sus costumbres bárbaras" fue una preocupación de la corona y de las órdenes religiosas desde sus inicios. Mercedarios, franciscanos y jesuitas se disputan la primacía de la evangelización en la Amazonía, siendo estos últimos, a decir de Velasco, "los que cultivaron por el espacio de 130 años desde 1637, y con solo 161 sujetos, sin que jamás faltare operarios celosos en aquella gran viña" (Velasco, 1941, p. 186). El papa Paulo III, en 1540, dispuso la difícil labor de evangelizar estas ignotas tierras, aunque ello significaba allanar el camino para la explotación de las riquezas del Nuevo Mundo.

Sin embargo, no faltaron mentes perversas, antes y aun ahora, que tratan de menoscabar la labor misionera. Se corría la voz por ejemplo de que "los jesuitas se metían en la selva no en busca de infieles que cristianizar sino de cera que mercadear" (1941, p. 524).

Los conquistadores desde el comienzo buscaron afanosamente el oro, y esta obsesión marcó el norte de sus expediciones, la mayoría de ellas hacia la región sur de la Amazonía, la tierra de los temidos shuar; en este afán no faltaron los enfrentamientos entre indígenas y conquistadores. Se conoce, igualmente, que muchas minas de oro de la Amazonía fueron ya explotadas desde antes de la conquista española. Llama la atención, sin embargo, que a pesar de las riquezas auríferas de la región, la mayoría de pueblos que lo habitaban, y de manera especial los shuar, no la conocieron ni valoraron.

En esta región estaba el Dorado que buscaban con afán los conquistadores; las lluvias lo arrastraron desde las altas cumbres andinas y se establecieron enormes depósitos de oro que luego fueron buscados y extraídos. García dice al respecto:

> Esta era la región, no del engañoso Dorado, de tesoros de quimera, sino el depósito del ansiado metal amarillo, disperso en las arenas incrustado en el pedernal, arrastrado desde lejanos filones, tentador en el manto del aluvión y en las venas de la

cordillera baja que divide los estuarios del Santiago y del Zamora. (García, 1999)

Jaramillo, por otro lado, dice:

En todos los términos de la dicha (Zamora) se han descubierto y labrado muchas minas de oro y plata y se labran, en que han sacado puntas y granos de gran grandor, como ha sido la que tiene Su Majestad en su poder de su guardajoyas, que pesará de dieciocho libras, y otra de a ocho y de a seis y de a cinco y de a cuatro en gran cantidad. (Jaramillo, 1936, p. 453)

Esas pepitas de oro se encontraban casualmente en medio de la selva. Los nativos lo llamaron “lágrimas del sol”. En un informe de Manuel Barros, presidente de la Real Audiencia al Real Consejo de Indias, dice: “La ciudad de Zamora y Minas de Nambija, de su Distrito, están lastradas de oro como hierro en Vizcaya; es de más de veintidós quilates”.

El conquistador Juan de Salinas informa a su vez que los indios que pueblan estas tierras no usaban oro ni plata, ni casi los conocía, para luego concluir: “Es tierra de minas aunque los naturales no se daban nada por ellos, ni los buscaban”.

Los Shuar y el oro

A pesar de vivir en medio de tanta riqueza, el shuar nunca se interesó por las minas, no conoció su valor, no le llamó la atención, el oro no se revela en sus sueños ni forma parte de su cosmovisión; sin embargo, Siro Pellizaro[3] piensa que un lejano acercamiento lo podemos encontrar en el namur, un talismán utilizado por el shamán que lo encuentra luego de que en sueños les es revelado por el dios Tsunki, tiene el poder de irradiar Tsensak (flechas), que al frotar sobre el tabaco son absorbidas y con él se puede sacar los malos espíritus del cuerpo y sanar al enfermo.

3 Misionero salesiano estudioso de la lengua y la cultura shuar, que por más de medio siglo vivió en la Amazonía (entrevista personal).

Este Namur es un cuarzo brillante que el shuar busca únicamente luego de haber sido revelado en sueños por sus dioses.

Costales y Costales (1998) son más precisos cuando manifiestan:

> Hay que aclarar que los jíbaros no explotaban el oro porque no tenía ningún significado para su cultura… que nosotros sepamos, ni los macabeos ni los jíbaros se dedicaron mucho a la búsqueda del oro. (Costales y Costales, 1998, p. 39)

El Shuar nunca fue minero; pero, Ciro Pellizzaro deja abierta la posibilidad para el debate cuando dice que con la presencia de los mitayos serranos que lavaban oro en algunas minas de nuestra región, el shuar se dio cuenta de que le podía ser de utilidad; antes lo apropió a su lengua tomándolo del quichua (*kuri*) y también la palabra *cuchi* (chancho), que fueron utilizadas en sus relaciones comerciales para facilitar el trueque de estos dos productos que pasaron a ser de uso habitual y cotidiano.

El mito del Dorado

El conquistador buscó con afán el oro, soñó con reinos y señoríos, protagonizó las aventuras más increíbles en territorios abruptos y desconocidos como los de la Amazonía, se enfrentó a pueblos belicosos como el Shuar. Esta búsqueda incesante de riqueza y gloria termina de pronto con un levantamiento general de los explotados; nace así uno de los mitos mejor guardados y más románticos de la conquista española en nuestra Amazonía: el mito de Logroño de los Caballeros, llamada también la Ciudad del Oro. Ahora, gracias a las investigaciones de Lucena Salmoral, Carmen Martínez Martín, Costales y otros, podemos desmitificar esta leyenda, que causó obsesión y fantasías en los poblados, especialmente del Austro, a inicios del siglo XIX. Importante saber que el mito se construye a raíz del levantamiento de los shuar en 1599 en el que se destruye Logroño, se exterminan sus habitantes y su gobernador es asesinado con las más terribles crueldades. "Oro has querido, oro toma", le decían

mientras le daban de beber el oro derretido. A raíz de este suceso, la frontera suroriental se cierra por cerca de dos siglos para los españoles, aunque no faltaron osados conquistadores que desafiando el peligro se incrustan en la ignota selva y, tras sufrir innúmeros de penalidades, van construyendo las más hermosas leyendas alrededor de la afamada Ciudad Perdida de Logroño. Fue tal la obsesión, que hasta se pide autorización al rey para su descubrimiento, lo cual es concedido el 10 de julio de 1720. Se da cuenta de más de treinta expediciones en su búsqueda, que parten de Cuenca y Loja siguiendo la ruta de antiguos caminos que desde remotos tiempos unían la Sierra con la Amazonía. Una de las más importantes es aquella que organiza fray José Antonio Prieto en 1816, la última de la época colonial y que terminaría con la fundación de la población de Gualaquiza, hoy floreciente cantón de nuestra Amazonía. Tras esta expedición estaba lo más florido de la sociedad cuencana, y sin duda las supuestas riquezas de Logroño la motivaron sobremanera. Como dice Suárez: la expedición realmente tenía el propósito de "Volver a explorar sus minas de oro".[4]

Razones suficientes para seguir soñando en estos reinos, sueños que se concretan con la llegada a Cuenca del mencionado cura franciscano, con experiencia misionera en Canelos, pero con mala reputación; se dice que escondió muchas minas para su propio beneficio con el pretexto de que si las declaraba "Vendrían los blancos a esclavizarles".[5]

Prieto llegó a Cuenca en 1816, ciudad en la que, como dijimos, se reunieron todos los personajes interesados en el descubrimiento de la antigua ciudad perdida y de sus lavaderos de oro.

Estamos al final de la Colonia y las riquezas de Logroño aún eran el sueño de la Corona y de muchos personajes impor-

4 González Suárez en su tratado de *Historia* escribió: "A fines del siglo XVIII despertóse en los vecinos de Cuenca el deseo de descubrir las ruinas de la antigua ciudad de Logroño, para volver a explotar sus lavaderos de oro, de cuya riqueza divulgaba cosas increíbles la fama pública" (1970, p. 210).

5 Denuncia de don Martín Chiriboga, corregidor de Riobamba, en 1813 ante el presidente de la Real Audiencia, en Manuel Lucena Salmoral (1993, p. 223).

tantes de Cuenca. No había tiempo que perder, la presencia de este experimentado misionero facilitaría las cosas. Sus objetivos estaban claramente establecidos: "encontrar posibles minas de oro y tomar posesión de las tierras desconocidas en nombre del rey".[6] Se dice que lo hicieron en cuatro oportunidades, aunque a pesar de las posibles minas no se las menta. En su informe Prieto dice llamarle mucho la atención unos cerros sin vegetación, no visto en otras partes, que a su entender podrían en su interior contener minas de oro. Como se entenderá, siempre el oro rondaba el pensamiento del misionero y marcaba el ritmo de sus correrías.

Los movimientos independistas que se vivían en ese momento preocuparon a las autoridades de la Corona, por lo que estos últimos acontecimientos y fundaciones importantes pasaron desapercibidos. Sin embargo, desde Lima se pretendía que estos territorios de misiones pertenezcan al Obispado de Mainas. De parte del clero ecuatoriano se hacían esfuerzos para que se reconozcan como parte de la Audiencia de Quito, razón por las que el obispo José Ignacio Cortázar Lavayén puso su interés en estas nuevas fundaciones. Luego de la Independencia, y salvo algunas insinuaciones motivadas por el celo apostólico de algunos prelados que llegaron a Cuenca, como el fray Manuel Plaza, la evangelización en la Amazonía vivió algunas décadas de abandono.

Los salesianos en la región sur de la Amazonía

Por primera vez una Constitución ecuatoriana considera a la Amazonía como parte integrante del Ecuador al determinar que "la Provincia del Oriente sea establecida por leyes especiales hasta que el aumento de su población y el progreso de la civilización le permita gobernarse como las demás" (Esvertit, 2008, p. 68). Efectivamente, el art. 98 de la Constitución de 1861 crea la Provincia de Oriente, al norte, con los cantones

6 Denuncia de don Martín Chiriboga, corregidor de Riobamba, en 1813 ante el presidente de la Real Audiencia, en Manuel Lucena Salmoral (1993, p. 221).

Napo y Canelos, y en la región sur se anexan a Chimborazo las parroquias de Macas, Zuña y las misiones de Alapicos, Barahona, Mendena, Guanbinima, y todas las tribus y terrenos del antiguo gobierno de Macas del Reino de Quito.

A la provincia del Azuay se incluía el cantón de Gualaquiza con las parroquias Gualaquiza, Sígsig, Rosario, y todas las tribus y terrenos comprendidos en el antiguo gobierno del Yaguarzongo hasta el Amazonas.

García Moreno se obsesionó por civilizar y colonizar el Oriente a través de las misiones religiosas. Los lugares escogidos por el segundo Concilio Provincial Quítense, para que se establecieran Misiones Jesuitas, fueron: Napo, Macas, Gualaquiza y Zamora. En esta última no se establecieron "por temor a los ataques de los shuar" (Esvertit, 2008, p. 68): en Macas y Gualaquiza se quedaron poco tiempo. La permanente hostilidad de los nativos y las difíciles condiciones de sostenimiento no permitieron su prosperidad.

El Shuar que se había mostrado firme en defender su territorio y sus riquezas no estaba dispuesto a abrir espacios para el ingreso de nuevos exploradores. Los traumas del pasado, dolorosos y frustrantes, estaban en sus recuerdos; a decir de Barrueco (2006):

> Los misioneros llaman a los apaches (colonos) para que fueran a vivir en Gualaquiza, se apropiarían de sus tierras y los abusos serían peores de los que habían sufrido sus antepasados. (Barrueco, 2006, p. 179)

Un horizonte sombrío, con un pasado de frustraciones y desencantos que desafían cualquier temple, se presenta para la nueva congregación invitada por el Gobierno nacional, para que se haga cargo del Vicariato de Méndez y Gualaquiza, aprobado el 8 de febrero de 1893 por la Secretaría para la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Sin pérdida de tiempo, ese mismo año una delegación salesiana se hacía presente en Gualaquiza, y en los primeros meses del año siguiente se establecieron definitivamente.

Los relatos heroicos de los primeros misioneros que se difundían profusamente a través del *Boletín Salesiano*, medio oficial de comunicación de la Sociedad Salesiana, motivaron a muchos religiosos que se atrevieron a misionar en la tierra de los temidos Shuar de la Amazonía, por lo que siempre hubo personal dispuesto al sacrificio.

La presencia de los salesianos fue una aspiración del Gobierno, del clero, de pensadores y políticos, de grupos de poder y de la élite económica, que aspiraban explotar las riquezas orientales y que pensaban que la única posibilidad de hacerlo es que alguien les allane el camino; los salesianos, con experiencias misioneras en otras naciones, facilitaron sus propósitos. No es de extrañarse, por ejemplo, el hecho de que "Muchos nos aconsejan que comencemos nuestra primera excursión por el valle de Méndez, que nos describen como un paraíso terrenal" (Boletín Salesiano, 1893, p. 216); es que las experiencias anteriores en Gualaquiza no les fueron del todo satisfactorias, era preciso buscar nuevos horizontes.

La misión salesiana y los mineros

La obra misionera salesiana se inicia en medio de graves zozobras; por un lado, la presencia de un gobierno liberal hostil al clero, que ignoraba y se desentendía de las misiones orientales, y por otra una grave depresión económica de la región interandina sur, que encontró en esta región de la Amazonía la tabla de salvación para su alicaída economía.

Según Barrueco (2006):

> Fueron muchos los sufrimientos, muchas las privaciones y muchos, los que gastaron energías y capacidad y se inmolaron hasta dar la vida como víctimas anónimas por la causa del evangelio. (Barrueco, 2006, p. 158)

Los salesianos en estos primeros tiempos sufrieron mil penalidades. Los relatos de las crónicas son dramáticos:

> Estamos sin víveres ni dinero con qué comprar algo a los jíbaros. Durante el mes de agosto estamos sin víveres, llevamos cinco meses así. Nos mantenemos con yuca, plátano, y un poco de arroz que nos han dado los hacendados. En otras palabras, los misioneros viven de la caridad. No tenemos ni una mula con qué traer víveres y las cosas más necesarias para vivir. (Barrueco, 2006, p. 159)

Al poco tiempo de iniciadas las obras misionales, una avalancha de campesinos de la Sierra llegan al Vicariato en los diferentes lugares donde ya se habían establecido casas salesianas, como en Gualaquiza (1894), Indanza (1914), Limón Indanza (1936) y Méndez. Las casas salesianas se tornan en hogares de refugio temporal para muchos de ellos. El misionero se encuentra en una situación incómoda, atrapado en medio de encontrados intereses. Los shuar miran con recelo la presencia de extraños en sus territorios; los buscadores de oro llamados "mineros", que conforman una especie de casta por ser los únicos que tienen en sus manos el poder económico, aunque a costa de grandes sacrificios y privaciones, muchos segaron su vida en las turbulentas aguas de los ríos, o víctimas de las enfermedades y peligros que encontraban en las minas.

Las orillas de los ríos Cuyes, Cuchipamba, Zamora, Paute y Yunganza se pueblan de mineros. Vega Toral dice que en 1926 Gualaquiza exportó 24 000 gramos de oro de sus lavaderos (Vega Toral, 1958, p. 60).

En Méndez, según refiere fray Domingo Marín, la población estable es de 250 a 300 personas; la flotante asciende a 2000 y 2500 mineros que se dedican ya solos o con patrones a lavar el oro en las vegas del Paute (Fray Jacinto Domingo Marín, 1936 en Salazar, 1986, p. 53).

Se escuchan testimonios de que se formaron verdaderas empresas que tenían a su mando 200 y más peones lavando el oro en el Paute en condiciones deplorables.

En esta encrucijada, el misionero con mil necesidades vivía la pobreza, en un entorno de riqueza que le daban los recursos minerales; hacerlas suyas no era prudente ni ético, incompatible además con el evangelio. Un antiguo misionero

entrevistado nos dijo: "Es que para eso no vinimos"; además, ante la opinión pública y ante el mismo gobierno, hubiera sido motivo de perversos comentarios, era preferible una prudente tolerancia. Las crónicas que se conservan en el Archivo Histórico Salesiano (Casa Inspectorial, Quito) nos dejan ver que los mineros resultaron un verdadero dolor de cabeza para los misioneros (ver cronología).

Barrueco, en sus narraciones de la vida misionera, nos cuenta: "Los mineros que llegan y regresan, paran en la misión, duermen en los corredores y chozones, unos pocos confiesan y comulgan, algunos agradecidos obsequian algo de oro antes del regreso" (2006, p. 176). De manera general, el minero fue una molestia para los misioneros, empeñados en su labor evangelizadora. Por el mismo autor se conoce que se "portan mal unos mineros y los misioneros finalmente resuelven no dar posada a esta gente" (p. 178) aunque no faltaron gestos de generosidad como "ofrendar a la Virgen de Gualaquiza un hermoso arco de flores artificiales que patentiza el amor del minero a María Auxiliadora"(Crónicas de la Misión Salesiana de Gualaquiza, AHS, 1939).

Es preciso reconocer, sin embargo, que el minero con defectos y virtudes marcó un momento importante en el desarrollo de las nacientes poblados; activó y diversificó la incipiente economía; aparecieron los primeros comercios, una gran movilidad desde y hacia la Sierra; los arrieros tuvieron nuevas oportunidades de trabajo, muchos de ellos trasladaron a sus familias y se convirtieron en los nuevos colonos que impulsaron el desarrollo de los nacientes pueblos.

Los mineros

El poeta Carlos Aguilar Vázquez en su obra *El país del sol*, con motivo de un viaje a Gualaquiza realizado en 1925 describe al minero así:

> Caminan días, silenciosos, durmiendo a la intemperie, madrugando con el alba, casi sin comer y al fin de una tarde cualquiera des-

trozados por los mosquitos, los pies hinchados, rendidos, llegan a la orilla ansiada del Zamora. (Aguilar Vásquez, 1972, pp. 68-69)

La fiebre del oro en esta región se inicia en la década de los años veinte del siglo pasado y termina abruptamente en el año 1941, con un levantamiento shuar concertado a lo largo del valle del río Zamora. Son varias las causas de este lamentable suceso, aun no muy esclarecido en nuestra historia, que me permito comentar a continuación. En 1939 el Gobierno nacional instala puestos militares de avanzada en el territorio del Vicariato (Yaupi y La Unión). Los excesos de poder de los mandos militares se hicieron evidentes y los shuar fueron sus víctimas inmediatas.

En los salvajes se despertó una prevención natural que se cambió en abierto disgusto cuando los militares empezaron a hostigar a los jíbaros.[7]

Amenazas, castigos vejámenes, abusos, atropellos a la propiedad privada y abuso de las mujeres fueron la tónica que se impuso prevalidos de su autoridad. Todo esto culminó en un hecho lamentable: la matanza de los shuar en el sector de Sandamanza. La invasión peruana del año 41 puso en alerta a todas las guarniciones de la frontera ecuatoriana. Los shuar que no conocían de límites mantenían relaciones con sus pares que vivían en el sector peruano, fueron entonces acusados de complicidad. Luego del ataque al destacamento Yaupi, la situación se puso muy tensa en la frontera.

El levantamineto de los Shuar: antecedentes

El postillón Pedro Nanguitiey, que llevaba el correo desde La Unión a Yaupi, "Fue acusado de querer entregar la guarnición ecuatoriana a los peruanos y servir de espía, con él fue acusado también el jíbaro Wajare como conviviente de un

7 Acontecimientos luctuosos de la zona oriental Santiago Zamora, masacre de los jíbaros, Crónicas de Limón Indanza, documento del AHS, Inspectoría salesiana, Quito.

colono peruano situado a dos días de camino y cuyo nombre es López".[8] El documento citado continúa indicando que por órdenes superiores, y sin más trámites que "Una medida de emergencia fueron pasadas por las armas en la región vecina de Sandamasa un considerable número de jíbaros cuyos cadáveres en su mayor parte fueron arrojados al Zamora".[9] No se salvaron, según el documento citado, ni los niños ni las mujeres que más tarde fueron entregados a los shuar de Yunganza, enemigos de los desaparecidos. "Parece segura la cifra de 35 a 40, según los nombres que citaron los jíbaros",[10] entre ellos estaban Pedro Nanguitiey y Wajare. El shuar inmediatamente comenzó a maquinar aquello que sus patrones culturales le imponen: "Vengar esas muertes".

En el informe de un misionero de Méndez que recorrió la zona luego de la masacre, manifiesta que el oficial de la unidad militar de esa localidad les informó que esa masacre se dio "Por haber constatado que estos jíbaros eran cómplices por indicar a una tropa peruana el camino de penetración a territorio ecuatoriano".[11] Aunque se debe aclarar que esta información se lo obtiene por testimonios de jíbaros de Limón, enemigos de aquellos que fueron acusados de espías. Nuevos abusos, castigos, prisión del shuar y la muerte de uno de ellos en el destacamento La Unión por el disparo de un militar, exaltó aún más la ira de los shuar, quienes para conseguir sus fines "pasaron el río Zamora y mingaron a sus parientes de la orilla derecha del mismo río".[12]

Hacia el sur, y siguiendo los márgenes del río Zamora y sus afluentes, no se instalaron puestos militares, pero cientos de mineros buscaban en sus orillas el preciado metal. Solo abando-

8 Acontecimientos luctuosos de la zona oriental Santiago Zamora, masacre de los jíbaros, Crónicas de Limón Indanza, documento del AHS, Inspectoría salesiana, Quito.

9 Acontecimientos luctuosos de la zona oriental Santiago Zamora, masacre de los jíbaros, Crónicas de Limón Indanza, documento del AHS, Inspectoría salesiana, Quito.

10 Acontecimientos luctuosos de la zona oriental Santiago Zamora, masacre de los jíbaros, Crónicas de Limón Indanza, documento del AHS, Inspectoría salesiana, Quito.

11 Carta dirigida a monseñor Domingo Comín el 4 de octubre de 1941. AHS, Quito.

12 Acontecimientos luctuosos de la zona oriental Santiago Zamora, masacre de los Jíbaros, Crónicas de Limón Indanza, documento del AHS, Inspectoría salesiana, Quito.

nan sus minas para abastecerse de víveres; en la confluencia de los ríos Bomboiza con el Zamora se ha montado un centro de comercio, en donde se cambia el oro por alimentos y bebidas. A este lugar los mineros lo llaman "Proveeduría",[13] porque allí se proveían de alimentos.

El minero, aunque de procedencia humilde, gozaba de un cierto prestigio. El derroche fue su principal virtud, con el lema de que "La playa paga", nos ha dejado recuerdos que aún viven en la memoria colectiva.[14] Los abusos a la propiedad privada de los Shuar fue una práctica cotidiana que colmó la paciencia de los nativos; sumados a ello los atropellos a mujeres y esposas, forjó un escenario que el shuar no estuvo dispuesto a tolerar, pues respondió a su manera, como guerrero, matando, sembrando el terror y angustia en toda la zona.

Los acontecimientos

Las crónicas nos dicen que en la zona de Apondios y del Tink, "Un minero violó a la hija de Utitia, un famoso guerrero.[15] El shuar, herido en su amor propio, propinó un duro castigo al infractor, mas luego vienen en su auxilio unos 30 compañeros que atacaron la jibaría recién construida por Utitia en el sector del Tinki, maltrataron a las mujeres que estaban solas, quienes en su desesperación se internaron en

13 Hoy Proveeduría es un floreciente sector del cantón Gualaquiza ubicado en la unión de los ríos Bomboiza con el Zamora.

14 Hemos escuchado por referencias de varios mayores mineros de Gualaquiza como León Espinoza, Leoncio Prado y otros, decir que era una práctica guardar el oro fino para utilizarlo en los días del carnaval, las chicas recibían en sus cabezas oro en polvo y más tarde lo recogían para su uso personal.
Fausto Jácome contó alguna vez que un comerciante de Proveeduría trajo en las vacaciones a un hijo del Sígsig que tocaba el violín. Al escucharlo, algunos mineros que libaban en su comercio lo llamaron para que les haga música. Felices los mineros de escuchar música en las soledades de la selva, le pagaban un gramo de oro por cada pieza que tocaba.

15 Según las crónicas y apuntes de las misiones salesianas consultados, los responsables serían los mineros Alfonso y Ariolfo Arias, hermanos. Este último fue el que violó a la hija de Utitia, de 15 años, golpeándole en los brazos y piernas para inutilizarla. Luis Pulla fue otro que vivía con jíbaras, fue muerto en el Tink.

la selva, y durante la fuga nocturna una de ellas fue mordida por una serpiente. Esta fue la gota que derramó el vaso. Los shuar, indignados, capitaneados por Utitia (familiar cercano de Pedro Nanguitiey), resolvieron "arrojar y matar a todos los mineros en las orillas allende del Zamora".[16]

Se convoca a los más grandes guerreros de la región, muchos de partes lejanas como Ankuash, un famoso guerrero shuar que viene de la frontera; dicen que "la guerra era para él un juego".[17] Fue la cabeza del levantamiento y junto a él estuvieron Petseña Utitia, Jimpikit, Sanchim, Kunkumas, Etsa, Yurank, Nurinkias, Unkuch, Kukush, y otros.[18]

En esta atmósfera de ira y venganza se configura el escenario en donde se daría el último levantamiento shuar en la región sur de la Amazonía, posiblemente en la misma área en donde estuvo ubicada la afamada ciudad de Logroño de los Caballeros y por razones similares. Cientos de mineros pagaron con sus vidas las provocaciones realizadas en contra de un pueblo que supo defender su dignidad y su territorio amenazado, pues algunos mineros se habían ubicado al margen derecho del Zamora, en donde estaban sus posiciones; una vez más el oro fue el detonante de este levantamiento y masacre que se inicia en septiembre y culmina a finales del año 1941. Este lamentable suceso coincide con el problema internacional con el Perú, por lo que inicialmente se habló de una invasión peruana; sin embargo, en la memoria de los shuar consultados está el que "no fueron peruanos".[19] Algunas noticias alarmantes dieron lugar a tergiversaciones. Por ejemplo, "el cinco de septiembre llega a Gualaquiza una compañía de cuarenta soldados al mando de un teniente, el veinte se reciben cartas desde Calaglás dando cuenta de una segura y próxima invasión de los peruanos, lo

16 Matanza de unos cien mineros por el Zamora, por parte de los jíbaros, entre octubre y diciembre de 1941. Crónicas salesianas de la misión de Limón Indanza, p. 2.

17 Informante: Antonio Chump.

18 Informante: Luis Petsain, de 64 años. Tintiuk, San Carlos de Limón.

19 Informante: Luis Petsain, de 64 años. Tintiuk, San Carlos de Limón.

cual causa temor y pánico entre los habitantes; más tarde se supo que había sido mentira y que Jíbaros resentidos habían dado muerte a algunos mineros.

El 26 de noviembre se conoce en Gualaquiza del ataque perpetrado por los jíbaros a los mineros del Zamora. Las autoridades concurren hasta el sector el Tink, "mas solo para enterrar a mineros muertos"; en las crónicas misionales se lee:

> Día triste y trágico para nuestra joven Gualaquiza. En Apondiós, un centro minero a poca distancia de Calaglás, los jíbaros fastidiados por el mal comportamiento de algunos mineros capitaneados por un malhadado hijo del capitán Utitia, improvisadamente mataron a toda la familia Fárez, Reinaldo, su esposa y sus tres hijos, a un señor Bravo y a otros tres mineros algo ancianitos. El Sr. Humberto Ávila despertado en la noche por los gritos angustiados de los mineros que imploraban auxilio cruzó por siete veces el río Calaglás y logró salvar varios mineros. (Crónicas de la Misión Salesiana de Gualaquiza, AHS, 1941)

Por las mismas crónicas se sabe que en diciembre hay nuevas matanzas en el Quimi, cerca de Chuchumbletza.[20]

Testimonios hablan de que el Zamora arrastraba decenas de cadáveres sobre sus turbulentas aguas, y hasta un pequeño río de la parroquia San Carlos fue bautizado con el nombre de Apach Entsa (río del colono). Allí murieron muchos mineros, su nombre perenniza este hecho.

León Espinoza Neira (+), un antiguo minero, solía comentar entre amigos y familiares que solo él enterró a 18 mineros que habían sido asesinados por los shuar.[21]

Esta rebelión insinuó una rápida y enérgica reacción del gobierno, que mandó un escuadrón para castigar a los alzados

20 En algunos escritos hallados en el AHS se dice que Jacinto Barzallo y Ariolfo Arias, que huyeron junto con otros mineros en unas doce canoas, encontraron entre el Chuchumbletza y el Nangaritza los cadáveres de Humberto Samaniego, hijo de Miguel del Sígsig, y de Froilán Pinos de Girón, victimados por los jíbaros, y que ellos escaparon de sufrir un ataque de dos jíbaros del Quimi.

21 León Espinoza Neira fue uno de los últimos hacendados de Gualaquiza. Sus minas en Calaglás fueron nombradas, en ellas montó una pequeña empresa para explotar el oro.

y buscar mineros desaparecidos incluido niños; el traumatismo de sus acciones aún se recuerdan entre mayores shuar, por lo que muchos debieron huir al interior de la selva. Se armó a los colonos. Fue célebre el batallón Calaglás, conformado por mineros para acabar con los jíbaros. Fue famosa esta consigna: "Jíbaro que véase, jíbaro que matase".[22] Por conversaciones personales con antiguos mineros se sabe que a este batallón se le dotó de armas a fin de que se puedan defender en caso de un nuevo asalto; se dice que "se entregaron 18 fusiles".[23] León Espinoza Serrano (69) cuenta que en su casa tenían algunos fusiles, recuerdos de esa época, y que un día su padre los entregó a un comandante de la Unidad Militar de Gualaquiza.[24]

En Gualaquiza aún vive doña Angelita Cuzco (83), sus padres mineros vivieron al otro lado del Zamora en el sector denominado Chimandanza , tenía cuatro años y fue testiga de la masacre de los shuar, vio cómo a un trabajador le mataron con varios lanzazos, a otro, muerto de un balazo, su casa quemada, dos de sus hermanos menores abandonados en la orilla del Zamora en medio de la confusión desaparecieron. Sus padres huyen y por mucho tiempo deambulan en la selva hasta ser rescatados cerca de Limón. A ella le tuvieron cautiva por cinco meses. Cuenta que un día mientras jugaba con un pequeño shuar escuchó gritos desesperados de dos mujeres que estaban solas en la casa "Apach Winiawai" (vienen los colonos). Tratan de huir junto a los dos pequeños, de pronto sunan dos tiros de fusil, la una muere de contado y la otra queda herida, momento en que ella grita con desesperación "A mí no me maten porque yo no soy peruana ni shuar". El soldado Adriano Rivera se encarga de traerlo hasta Gualaquiza.[25] Lorenzo Lituma cuenta que un día que estaba en la mina se escucharon disparos de

22 Acontecimientos luctuosos de la zona oriental Santiago Zamora, masacre de los jíbaros, Crónicas de Limón Indanza. Documento del AHS, Inspectoría salesiana, Quito.

23 Informante: Lorenzo Lituma, de 94 años, antiguo trabajador minero de León Espinoza en Calaglás.

24 El informante es hijo de don León Espinoza Neira.

25 Entrevista personal.

fusil, enseguida la novedad: "Los jíbaros han vuelto, vamos a matarles",[26] pero luego se dieron cuenta de que no eran shuar sino militares que estaban al otro lado del Zamora, les ayudaron a pasar el río y se hospedaron en casa de los Espinosa, en el Calaglás, en donde él trabajaba. Pudo ver igualmente a la niña rescatada que más tarde fue entregada a sus padres. La acción militar contra los shuar fue contundente, a tal punto que algunos cabecillas como Petsain, cansados de la guerra, quisieron hacer la paz, pregonaba que ya no se matará a más mineros, lo que enojó al guerreo Ankuash, que quería seguir "jugando", se molestó con Petsain por "mezquinar a los mineros".[27]

Los mayores shuar de la zona comentan hasta hoy que recibieron noticias de los militares indicándoles que ya no habrá más guerra si se entrega la cabeza de Ankuash, que aún se resiste. Toman entonces la decisión de terminar con este famoso guerrero para vivir en paz. Petsain con su cuñado Jimpikit, como de costumbre, visitan a Ankuash, y en un momento de descuido "Petsain le dispara y Jimpikit le remata, luego le cortan la cabeza para hacerle tsantsa" (Jimpikit, 1985, p. 47).

Este último y doloroso acontecimiento perpetrado a la traición, como lo pautan los esquemas culturales de un pueblo guerrero, jamás imaginado por la víctima, puso fin a este levantamiento shuar cuyas consecuencias la pagaron indefensos mineros de la zona del Zamora.

Epílogo

El trauma de esta matanza perduró por algún tiempo y estuvo a punto de terminar con los pequeños poblados que nacían en la región. La acción de los misioneros salesianos fue decidora. En Limón y en los lugares aledaños se pidió la presencia militar y había voces que clamaban por el exterminio de los

26 Informante: Lorenzo Lituma.

27 Informante: Antonio Chumpi, lo oyó de su papá Petsain del Tink.

shuar antes de que estos terminen con los nacientes pueblos; se temía de un momento a otro ser atacados. Solo la prudente actuación del director de la Misión[28] y su firme posición por evitar que se cometan imprudencias que empeorarían la situación, así como la oportunidad para atender a gente herida y enferma, impidió que las cosas se agraven, pues tomó la arriesgada decisión de ir en persona al lugar de los hechos, pese a la opinión contraria de todos. Habría dicho: "Jamás se podrá contener al misionero ir al lugar de la desgracia";[29] así pudo llegar hasta las orillas del río Zamora, en el centro mismo del conflicto, constató las secuelas que dejó este lamentable acontecimiento y buscó la forma de apaciguar a los sublevados.

Los superiores salesianos actuaron igualmente con la prontitud que el caso amerita. De manera inmediata se comunicó a las autoridades nacionales sobre los graves acontecimientos y se les mantuvo informados del desarrollo de los hechos. El P. Pro-Vicario Juan Vigna, el 29 de noviembre de 1941 llegó a la misión de Limón Indanza a fin de apaciguar los ánimos que se encontraban muy exaltados. En los primeros días de diciembre pasó para Gualaquiza con el mismo propósito, y ahí debió defender con decisión la libertad de unos cuantos shuar que habían sido tomados prisioneros sin ninguna razón.

El trauma de esta masacre la vivieron los mineros que debieron abandonar para siempre sus playas, y los pequeños poblados que temían un ataque repentino de los Shuar. Durante mucho tiempo la gente durmió en iglesias y capillas, y según testimonios fueron impedidos de cocinar, para no delatar con el humo del fogón su presencia, que podía alertar a los nativos.

Algunos mineros abandonaron las playas, pero no la región; se convirtieron en los nuevos colonos. Las grandes haciendas se fraccionaron y la colonia se hizo numerosa. Las misiones, a partir de los años cuarenta, alcanzan un despliegue vertigi-

28 El P. José Chierzi, director de la Misión Salesiana de Limón Indanza, se opuso tenazmente a que se dé un ataque armado en contra de los shuar, como era la pretensión de muchos colonos.

29 Crónicas de la Misión Salesiana de Limón Indanza 1941-1948, AHS, Quito, p. 3.

noso en toda la región. A su amparo nacen pueblos y caseríos. La colonia finalmente se consolidó en Gualaquiza, en Limón Indanza y Méndez (centros del conflicto).

Este levantamiento y posterior masacre de los mineros en el Zamora en el año 1941,fue una voz de alerta para los misioneros salesianos que de alguna manera alentaron la colonización y que al haber transcurrido ya medio siglo de evangelización, pudieron entender que el Shuar no estaba dispuesto a sumisiones; la tenencia de la tierra era un problema delicado que merecía rectificaciones y nuevas miradas, un repensar serio y profundo; la creación de la Misión de Bomboiza, y de otras obras misionales entre y para los Shuar, para que acompañe de marera preferente a un pueblo en evidente desventaja frente al mestizo, así como los nuevos convenios que se firman con el estado para asumir la tutoría de los Shuar, que más tarde determinó el nacimiento de una peculiar forma de organización, son una muestra de esta nueva orientación en el trabajo misional de los salesianos y que posibilitó luego la convivencia pacífica de dos pueblos culturalmente diferentes que comparten territorios ricos en recursos minerales apetecidos por unos y despreciados por otros, es que, si para el resto del mundo el oro fue el símbolo de riqueza y prosperidad, para el shuar fue signo de esclavitud, entrar en este campo los hubiera llevado a perder su libertad

La Misión Salesiana con hombres de temple que no se amilanan ante la adversidad, no solo fue la autoridad moral de los nacientes pueblos; en el vicariato suplió la ausencia del estado y lideró su desarrollo, los Shuar que han protagonizado hechos trascendentes de la historia de estas selvas, ahora bajo el tutelaje Salesiano han podido defender sus derechos, sorteando serios inconvenientes, se organizan, auto determinan, visibilizan y hoy se constituyen en protagonistas de su propio desarrollo

Cronología

- En las crónicas de Indanza:
- El 9 de agosto de 1924 llegan once mineros a la misión de Indanza.

- El 25 de diciembre de 1928 un grupo grande de mineros festejan la Navidad.
- El 15 de julio de 1931 llega un canadiense mandado por una sociedad inglesa para averiguar si hay oro a fin de instalar una máquina lavadora.
- El 3 de diciembre de 1933 llegan dos franceses a la misión de Indanza para inspeccionar las minas; se fueron el 1 de febrero, Deo gracias.
- El 11 de julio de 1934 llegan cinco caballeros de Quito para las minas. La misión no soporta para tantos.
- El 9 de septiembre de 1934 informan que hay muchos mineros y que fue necesario el cambio de horario de misas para su comodidad.
- 14 de septiembre de 1934 llegan seis mineros de la playa diciendo que Pedro Loja les trató mal porque labraban sus playas.
- El 24 de septiembre de 1934 llega un minero italiano muy enfermo. Se le atiende por caridad. Llegan más mineros enfermos, los mineros llenan la iglesia (5 de noviembre de 1934).
- En las crónicas de Gualaquiza se lee:
- El 17 de enero de 1917 apareció de improviso en la Misión un tal José María Lara, natural de Loja. Había entrado al Oriente atraído por el sueño del oro.
- El 2 de junio de 1924 llega un ingeniero yanqui con macabeos; descansan dos días para seguir la ruta por el Zamora en busca de minas.
- El 30 de octubre de 1926 llega el gringo José Kamulis con cuatro cuencanos para ir a las minas de oro del Zamora.

Bibliografía

Aguilar Vásquez, C. (1972). El país del sol. En: *Obras completas*, Quito: Ed. Fray Jodoco Ricke.

Barrueco, D. (2006). *Narraciones de la vida misionera*, t. 16. Quito: Abya-Yala.

Boletín Salesiano (1893). Noticias del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza.

Costales S., A., & Costales P., D. (1998). *Historia de Macas en el Departamento del Sur y la República*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

de Velasco, J. (1941). *Historia moderna del Reino de Quito y crónica de la Compañía de Jesús en el mismo reino*, libro 3. Quito: Imprenta Caja de Seguro.

Esvertit, N. (2008). *La incipiente provincia*. Quito: Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar.

García, L., OCD (1999). *Historia de las Misiones en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.

Gonzáles Suárez, F. (1970). *Historia general del Reino de Quito,* t. 3. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Jaramillo, P. (1936). *Tierras de Oriente*. Imprenta y Encuadernación Nacionales.

Jimpikit, Á. (1985). *Motivo de los viajes de los Shuar* (Tesis del Instituto Intercultural Bilingüe Shuar) Bomboiza.

Lucena Salmoral, M. (1993). *La ciudad perdida de Logroño y la última fundación misional del Reino de Quito (1818): oro, jíbaros y misioneros.* Universidad de Alcalá de Henares.

Salazar, E. (1986). *Los pioneros de la selva*. Quito: Abya-Yala.

Vega Toral, T. (1958). *Algunas consideraciones sobre nuestro Oriente amazónico y Monografía del cantón Gualaquiza*. Cuenca: Don Bosco.

El proyecto misionero amazónico de los salesianos: contradicciones y tensiones

Juan Bottasso, sdb[1]
juanbottasso@yahoo.com

No hay que olvidar que los salesianos llegaron al Ecuador llamados por el Gobierno. Las negociaciones duraron años y terminaron con la estipulación de convenios firmados por ambas partes. El motivo principal para que fuera solicitada la presencia de los hijos de Don Bosco fue que se los consideró con capacidad para dar comienzo a la educación técnica en el país. Ellos aceptaron el reto y pusieron manos a la obra, fundando la institución que llegó a convertirse en lo que es hoy el Central Técnico, aun en pleno funcionamiento y gozando de mucho prestigio.

En un segundo momento, al crearse, por solicitud del mismo Gobierno, los Vicariatos Apostólicos del Oriente, se pidió a los salesianos que se hicieran cargo del Vicariato de Méndez y Gualaquiza, con el propósito específico de "civilizar a los bárbaros" que vivían en la región. Se trataba de la que es

1 Salesiano, de nacionalidad italiana. Sus estudios de Teología y Ordenación Sacerdotal tuvieron lugar en Bogotá; obtuvo la licenciatura y el doctorado en Misionología en la Universidad Gregoriana, en Roma.

ahora la provincia de Morona Santiago, habitada entonces casi exclusivamente por los Shuar. Había también otro motivo, declarado menos explícitamente: asegurar una presencia estable y organizada en el territorio, cuando el Estado aún estaba muy poco presente, mientras, con el auge cauchero, multitudes de aventureros de todo tipo estaban penetrando en la región desde Brasil y Perú, aprovechando la navegabilidad de los ríos.

Con el mismo fervor con que implementaron la educación técnica, los salesianos aceptaron el nuevo reto, pero encontraron una resistencia inesperada. Los Shuar se sentían plenamente autosuficientes y no advertían en lo más mínimo la necesidad de ser "civilizados".

Ya los misioneros de otras Congregaciones y Órdenes se habían topado con un rechazo absoluto y habían acabado renunciando a sus propósitos.

Lo que motivaba a los salesianos no era solo el compromiso contraído con el Gobierno, sino su deseo de evangelizar a una población que permanecía pagana, pero no sabían cómo superar la actitud de un pueblo que no demostraba interés alguno por sus iniciativas.

Es preciso tomar en cuenta también que, mientras tanto, había triunfado la Revolución Liberal y los nuevos gobernantes manifestaban muy poco entusiasmo para admitir la presencia casi exclusiva de unos religiosos, además extranjeros, en una amplia zona del territorio nacional.

La incertidumbre duró décadas y los salesianos no dejaron de hacer intentos para descubrir por dónde podían empezar. Entre el personal que, a causa de las estrictas limitaciones impuestas por los gobernantes, había quedado muy reducido, tomaron cuerpo dos propuestas, no contradictorias, pero bastantes diferentes. Los unos pensaban que tocaba insistir con paciencia, hasta lograr convencer a los Shuar a que permitieran a sus hijitos acercarse a la misión para aprender todas aquellas destrezas que permitían a los blancos disponer de una infinidad de cosas útiles. Dado el sistema de vida shuar que mantiene las viviendas esparcidas en la selva, a notable distancia la una de

las otras, esta propuesta implicaba que niños y niñas vivieran concentrados en los internados. No fue absolutamente fácil que papás y mamás aceptaran separarse de sus hijos, pero poco a poco la propuesta se abrió camino y por cerca de 50 años una buena parte de la niñez y juventud shuar pasó un tiempo, más o menos largo, en alguna misión. Sobre las ventajas y desventajas del sistema del internado se ha escrito y discutido mucho y no es esta la sede para retomar la polémica.

Otros misioneros, entre ellos el obispo Domingo Comin, manejaban una propuesta diferente. Ellos llegaron a convencerse que solo teniendo delante de los ojos el ejemplo de personas portadoras de una cultura con rasgos cristianos y "civilizados", los Shuar podían emprender el verdadero cambio cultural.

Alrededor de los años 30 del siglo XX hablar del Oriente, para los habitantes de la Sierra, era todavía evocar una realidad envuelta en el misterio y algo amenazante. Fue entonces que un misionero, el p. Albino del Curto, que había emprendido la hazaña de ir a descubrir dónde se encontraba ese Méndez que daba el nombre al Vicariato, dio comienzo a la aventura de abrir un camino de herradura que hiciera accesible la entrada a ese pequeño campamento de mineros que lavaban oro en el Paute. A esa obra dedicó lo mejor de sus años, trabajando personalmente con las cuadrillas de obreros que avanzaban en los flancos del Cerro Negro, rompiendo las rocas y venciendo las resistencias de la selva. El hermano Jacinto Pankeri coronó el proyecto, tendiendo sobre el río Paute el primer puente de cables del Oriente: casi 100 metros de luz.

Desde entonces la corriente de colonos que, saliendo del Azuay y del Cañar, comenzó a afluir hacia el suroriente, no hizo más que engrosar, dando origen a varias poblaciones que hoy son cantones florecientes: Gualaquiza, Limón, Méndez, Sucúa… Pero no pasó mucho tiempo antes que el ojo atento del P. Juan Vigna, párroco en el Pan y después en Macas, advirtiera el serio peligro que se cernía sobre los pobladores shuar, los primeros destinatarios de la actividad salesiana.

Los colonos pertenecían a una cultura que llevaba siglos de vida sedentaria y de dedicación a la agricultura. Ellos conocían muy bien el valor de un pedazo de terreno, mientras que los Shuar, semi-nómadas, carecían del concepto de la posesión de un área determinada y exclusiva. Apremiados por una necesidad permitían a un colono que se instalara en un lote, pero solo tiempo después se daban cuenta que aquello era irreversible y que no volverían a recuperar la tierra. Así, para sobrevivir, se convertían fácilmente en vaqueros y empleados de los recién llegados.

El P. Vigna adivinó que ese proceso conduciría a una peonización progresiva de los Shuar y durante la primera presidencia de Velasco Ibarra (1934) tomó contacto con el gobierno para frenar esa deriva. Fue en 1945 que se firmó un convenio con la Presidencia de la República, mediante el cual ciertas áreas habitadas por los Shuar se convertían en intangibles: los salesianos serían garantes de que las cláusulas fueran respetadas.

El P. Juan Shutka en 1964 dio un paso más, para obviar la odiosidad que recaía sobre la misión al tener que conservar la integridad de ciertos territorios, dando la impresión que, con el pretexto de defender a los indígenas, se aseguraba la posesión de amplias zonas.

Es así como se fundó en Sucúa la Federación de Centros Shuar con un objetivo muy claro: lograr que los mismos indígenas, conscientes de su fuerza y organizados en una estructura bien definida, en cuanto ciudadanos adultos y responsables, emprendieran la defensa del territorio que les quedaba, de su cultura y de sus derechos.

Se podrá tachar a los salesianos de una actitud errática y algo contradictoria: favorecieron el ingreso de la colonización y al poco tiempo emprendieron iniciativas para frenarla. Pero ver las cosas así equivale a ignorar lo compleja que es la realidad. Una verdadera búsqueda del bien de la gente exige adaptarse a las circunstancias y adivinar lo que es más oportuno en el momento. Las contradicciones están en las situaciones y, sobre todo, en los intereses de las personas.

De todas maneras, con o sin los misioneros, el choque entre los colonos y los nativos se habría dado, como en otras zonas del Oriente. La presencia de la misión ha sido más bien un factor que lo ha suavizado. Hoy el Estado es omnipresente y, lo que es lógico, la Iglesia tiene un papel más bien limitado a su misión específica.

Los colonos son muy numerosos y, para muchos, se trata de la tercera y cuarta generación. De ninguna manera se consideran advenedizos o invasores. Al mismo tiempo los Shuar han tomado una conciencia clarísima de sus derechos y de los peligros que los amenazan.

No existen fórmulas fijas, ni soluciones definitivas: las que en un momento se las ve como las más convenientes, después pueden recibir una valoración diferente, porque han sobrevenido nuevos factores que han alterado el panorama.

Un tiempo los internados fueron alabados por todos, empezando por personal del Gobierno y por la opinión pública, pero después recibieron una avalancha de críticas.

La iniciativa de los salesianos de abrir un camino de penetración al Oriente recibió aplausos de las autoridades del Azuay y, obviamente, fue bendecida por los colonos, pero no faltaron en aparecer apreciaciones opuestas, hasta de parte de no pocos salesianos.

La misma Federación de Centros Shuar fue ensalzada por algunas de sus actuaciones y criticada por otras. Hubo un momento en que, para obtener el título de propiedad de la tierra, no era suficiente demostrar que se la habitaba desde tiempos inmemorables, sino que era indispensable destruir la selva. En aquel entonces la consigna: "La tierra a quien la trabaja" era un dogma indiscutible y entonces se hizo un gran esfuerzo para introducir la ganadería. La Federación se empeñó a fondo en este programa. No pasó mucho tiempo y los ecólogos echaron por los suelos el entusiasmo que se había despertado, proclamando que el ganado es el destructor más eficaz de la frágil capa de humus de la selva y había que sustituirlo con otras iniciativas.

Nunca toca escoger simplemente entre blanco y negro, casi siempre las situaciones son grises y ambiguas.

No hay que permitir que esto paralice cualquier emprendimiento: se interviene y se asumen las responsabilidades. Cuando se descubre que la dirección debe corregirse, se corrige y se sigue adelante. Quien teme ser criticado acaba negándose a meter mano a cualquier actividad. Pero esta actitud es la que merece las mayores críticas.

Civilización y desarrollo amazónico en el discurso y acción del misionero salesiano Carlos Crespi Croci (1891-1982)

Luis Álvarez Rodas[1]
lalvarez@ups.edu.ec

José Enrique Juncosa Blasco[2]
jjuncosa@ups.edu.ec

Introducción y planteamiento del problema

El presente artículo grafica las articulaciones entre el proyecto de desarrollo *de* y *desde* la misión salesiana en la Amazonía —tal como lo imaginó el misionero Carlos Crespi Croci entre los años 1923 a 1936— con respecto al proyecto de la sociedad azuaya sobre el espacio amazónico circundante, de-

1 Doctor en Estética, Valores y Cultura por la Universidad de Murcia. Docente principal de la Universidad Politécnica Salesiana. Miembro del Grupo de Investigación Misiones y Pueblos Indígenas. Secretario de la Causa de Beatificación del Padre Carlos Crespi Croci sdb.

2 Antropólogo, Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos. Docente e investigador de la Universidad Politécnica Salesiana. Director del Grupo Misiones y Pueblos Indígenas y miembro del Grupo de Investigación Universidad y Bienes Comunes de la misma universidad.

nominado entonces Oriente Azuayo. Comparecen de ambos sus respectivas visiones del desarrollo, de la colonización de la Amazonía y la civilización del pueblo Shuar. Al mismo tiempo, damos cuenta de las vacilaciones al interno mismo de la misión salesiana que Crespi contribuyó a solventar a medida que desplegó su capacidad discursiva y de acción.

A la vez, esta contribución tiene presente la afirmación de Juan Bottasso (comunicación personal, abril del 2018), según la cual los conflictos y las discusiones entre los misioneros en torno al sentido de su presencia en la Amazonía y entre los Shuar fueron permanentes debido, en gran parte, al perfil de algunos misioneros y al sentimiento de perplejidad ante los constreñimientos surgidos del campo de trabajo amazónico. El misionero Carlos Crespi es una buena muestra de la capacidad de propuesta reflexiva en torno a los interrogantes aún no despejados en su momento.

La figura del misionero salesiano Carlos Crespi Croci (1891-1982) resultó decisiva para la misión a lo largo de los años que permaneció en ella (1923-1936) debido no solo a la fuerza argumentativa de su propuesta sino también por tratarse de un personaje que orbitó siempre entre salesianos de alta jerarquía, sean éstos sus superiores de Roma como el entonces Vicario apostólico, Monseñor Domingo Comín, de quien fue el segundo al mando a lo largo de trece años de tensas relaciones. Su continua referencia a personas de alto rango lo dotó de un aura de autoridad natural, de un margen de actuación tan amplio y de un ritmo tan veloz de toma de decisiones fuera del alcance de sus pares e, incluso, de las autoridades de las que dependía.[3] Debido a la urgencia de obtener recursos para sostener la misión y cultivar relaciones con las autoridades nacionales y locales, desarrolló gran parte de su actividad fuera del territorio amazónico en un momento crucial caracterizado por la falta de definición del proyecto misionero de desarrollo

3 La tradición oral salesiana recoge que Monseñor Comín se quejaba de Crespi afirmando sobre él que “pedí un brazo y me mandan una cabeza”.

y civilización todavía en ciernes, tarea pendiente que asumió de forma inmediata.

Nuestro escrito revela una faceta poco conocida de Carlos Crespi mucho más reconocido por su rol de educador carismáticamente identificado con la clase popular cuencana. Basados principalmente en sus cartas, discursos y escritos, hacemos patente que Crespi trazó el primer intento de una peculiar conceptualización del proyecto de desarrollo de las misiones a partir del cual sumarse al desarrollo regional amazónico. Es decir, el proyecto de desarrollo misionero, entendido en su doble acepción de desarrollo *de* las misiones y desarrollo de la región *desde* la misión, es condición y requisito indispensable para contribuir al proyecto de desarrollo regional propuesto por las élites azuayas de tal modo que la relación inversa no es posible.

El itinerario del artículo inicia con una aproximación al personaje remarcando aquellos hitos biográficos y características que lo distinguieron entre los misioneros de su tiempo tales como la formación profesional universitaria (ningún misionero hasta entonces contaba con tal nivel de formación profesional) y su rol de gestor de eventos masivos de propaganda de las misiones que le dieron la oportunidad de reflexionar y madurar desde la tarea de difusión y en el marco de relaciones y vínculos más amplios las dimensiones de su proyecto misionero tan peculiar. En un segundo momento, el artículo se concentra en la identificación de los rasgos del proyecto de desarrollo *de* y *desde* la misión, al que Crespi identifica con la categoría de único sistema de civilización y la manera en que se articula diferenciadamente del proyecto de desarrollo regional concebido por las élites azuayas.

La sección identifica los diversos usos e impostaciones del término *civilización* ya sea puertas adentro, en el marco de las discusiones con autoridades salesianas; sea puertas afuera, cuando Crespi usa el término en discursos público y escenarios de carácter propagandístico. Se concluye con su contribución al proyecto de desarrollo del Oriente Azuayo emprendido por diversas fuerzas sociales de Cuenca.

El personaje

Carlos Crespi Croci nació el 29 de mayo de 1891 en Legnano (Milán) y fue el tercero de trece hijos del matrimonio Daniele y Luigia Crespi Croci. Vivió durante 59 años en Ecuador desde su arribo en 1923 hasta su muerte, en 1980. Su presencia en el país tuvo dos fases muy definidas, cada una con sus respectivos y diferenciados aportes: en la primera (1923-1935), ejerció de organizador, difusor e impulsor de las misiones salesianas de la Amazonía desde una posición de colaborador cercano de Mons. Domingo Comín. En la segunda fase (1935-1980), luego de distanciarse de las Misiones por diferencias de estilo y gestión con Mons. Domingo Comín, impulsaría las obras educativas de la ciudad de Cuenca en dependencia directa de las autoridades de la Inspectoría salesiana de Ecuador. Sin duda, se lo recuerda en mayor medida gracias a su aporte en favor de la educación de la niñez y juventud de la ciudad de Cuenca que por su manera de concebir las misiones e imaginar el desarrollo regional del Oriente Azuayo, como era conocida entonces la región amazónica colindante a la provincia del Azuay. Por lo tanto, este artículo ahonda una faceta no tan accesible y conocida del P. Crespi.

Se incorporó a los 12 años al Colegio Salesiano de San Ambrosio y a los 15 años inició la vida religiosa salesiana en Foglizzo (Turín). Culminó la secundaria y, seguidamente, cursó tres años de Filosofía en Valsálice (Turín). Frecuentó la Facultad de Ciencias Botánicas de la Universidad de Padua, y más tarde, el Conservatorio de Música. Realizó cuatro años de intensa búsqueda y clasificación de las plantas de la provincia de Padua e incursionó también en el campo zoológico. En efecto, con un potente microscopio descubrió en las paludes de Comacchio, Venecia*,* la presencia de "rotíferos de la región antártica" microorganismos traídos por aves migratorias, descubrimiento que despertó interés en los científicos. El 15 de julio de 1921 recibió el Doctorado en Ciencias Naturales en la Universidad de Padua y luego el Diploma de Música en el Conservatorio de la misma ciudad. Por estos antecedentes es, con Miguel Allio-

ni (+1912), el misionero académicamente mejor preparado de aquellos que pisaron suelo amazónico hasta los años 1930.[4]

Su interés por las misiones de Ecuador se manifestó pronto y de manera muy clara, al punto que las autoridades salesianas le delegaron la organización de la propaganda de las "Misiones Salesianas" mediante el montaje de dos exposiciones misioneras: la de 1925, en el Vaticano, con ocasión del Año Santo; y la de Turín, en 1927, con ocasión de las bodas de oro de las misiones salesianas en América. Para preparar debidamente estos grandes acontecimientos, los superiores le enviaron al Ecuador para que recabe el material para ambas exposiciones e impulse a las misiones. Para entonces, las misiones salesianas ya estaban presentes en la Patagonia Argentina, el Chaco Paraguayo, el Orinoco de Venezuela y en la Amazonía de Brasil y Ecuador todas ellas entre pueblos de "tierras bajas"; por lo tanto, los salesianos se vieron abocados, de improviso, a ejercer su labor con pueblos indígenas dotados de una enorme diversidad lingüística y cultural pero también sumidos en situaciones de sobrevivencia al límite, como los indígenas de la Patagonia argentina y chilena.

Portando la recomendación del Rector de la Universidad de Padua, el P. Carlos Crespi se reuniría en Turín con el Rector Mayor, Don Rinaldi; con el encargado de las misiones, Don Ricaldone (posteriormente Rector Mayor de los salesianos), y con Mons. Domingo Comín, Vicario apostólico de Méndez y Gualaquiza (Ecuador) de quienes recibió el encargo de recaudar materiales para la Gran Exposición Misionera de Roma (1926) y la Exposición Misionera Salesiana de Turín (1927).

El 24 de marzo de 1923 el P. Crespi se embarcaba rumbo a Ecuador con 45 jóvenes salesianos y el 24 de abril anclaba en Guayaquil. Seguidamente viajó a Quito para pedir al Gobierno el permiso de entrada y de exoneración de los derechos de

4 Miguel Allioni arribó al Ecuador en 1908 y fallece en Guayaquil víctima de la fiebre amarilla en 1912. Según Bottasso, poco se sabe de este salesiano que murió tan joven como a los 32 años. Tenía, como Crespi, estudios en ciencias naturales y botánica (Bottasso, 2014, p. 33).

aduana de la carga transportada. Así comenzó una nueva vida como científico y misionero. Los tiempos se alargaron porque subsistía el veto de entrada de eclesiásticos y a religiosos extranjeros. Aprovechó la espera que se prolongó hasta agosto del mismo año para crear en Quito un ambiente favorable para las misiones salesianas. Ofreció conciertos de piano a todas las Embajadas, en teatros y en las principales familias de la Capital. De Quito pasó a Cuenca donde los salesianos se habían establecido el 14 de marzo de 1893, fijando allí su centro de operaciones a favor de la Amazonía.

Para iniciar las tareas de recolección de muestras de cultura material shuar, flora y fauna y fotografías de las misiones, ingresa a la región Amazónica hacia Gualaquiza, el 23 de noviembre de 1923. La Misión contaba entonces con capilla, residencia misionera, un pequeño internado para niños Shuar, una escuelita para hijos de colonos y pequeños talleres de carpintería y mecánica. Luego de recolectar muestras también en otras regiones del Vicariato, el P. Crespi partió a Génova el 22 de marzo de 1926 desde el puerto de Guayaquil en el buque Venezuela, portando 35 cajones de material para ambos proyectos de exposición, la Exposición Misionera Vaticana de Roma y la Exposición Misionera Salesiana de Turín, no sin antes haber organizado la primera de toda la serie en Guayaquil, en 1924, denominada Exposición Orientalista, una suerte de muestra previa en la que Crespi desplegó gran parte de los materiales y realizó una amplia tarea de promoción y propaganda.

En la Exposición realizada en el Vaticano, se asignaron tres grandes pabellones para las Misiones Salesianas para cuya descripción y análisis del diseño y representaciones de los misioneros en relación a los objetos indígenas se puede consultar el artículo de Pagnota (2018). A la entrada del primer pabellón se podía apreciar la cabaña con todo el ajuar: la cama hecha de caña de bambú, el asiento, el *tunduli* (tambor ceremonial construido en un tronco de árbol hueco con un orifico encima, según se golpeaba emitía sonidos de fiesta, de duelo, de guerra), la lanza, la *bodoquera*; *cotonas* de plumas; una hilera de ollas

de barro, etc. En la parte externa había algunas jaulas con aves vivas, un tigrillo y muchas fotos de shuaras y de paisajes de la floresta de la Amazonía ecuatoriana.

En el segundo pabellón, se exponía muestras de herbolaria, una colección de un centenar de musgos, líquenes y especies de helechos de las cuales unas diez eran completamente nuevas y merecieron el nombre de "Crespianas" en su clasificación científica. En el tercer pabellón estaban las fotografías de los distintos centros de misión, escenas de la vida misionera, escuelas, alumnos, estadísticas, etc. La película "Los invencibles shuaras del Alto Amazonas", la primera filmada en Ecuador, se proyectaba en el salón de actos. Centenares de visitantes desfilaban cada día, admirando la magna labor de las misiones católicas en el mundo.

Crespi y la articulación de dos proyectos civilizatorios diferenciados: el proyecto misionero y el proyecto de desarrollo regional

Los aportes y acciones del P. Crespi para incorporar el Oriente Azuayo al desarrollo regional no se entienden sino a partir de su manera de concebir la articulación de ese proyecto con el proyecto misionero. Según nuestra percepción, para Crespi el proyecto misionero no solo tenía prioridad respecto a las exigencias del proyecto regional y en la medida en que este último garantizaba lo primero, lo animaba y apoyaba. Además, como se demostrará en este apartado, si bien usa el término *civilización* de manera aparentemente unívoca cuando se refiere a ambos proyectos, Crespi no equipara de manera ingenua las dinámicas de la civilización evangelizadora con las dinámicas de la civilización basada en las avanzadas colonizadoras y la explotación de recursos amazónicos. Para ambos casos el rol del misionero es distinto y complementario a la vez y no exento de una cierta crítica y desdén respecto a las consecuencias deshumanizantes de la civilización colonizadora.

A continuación, describimos analíticamente los rasgos de las concepciones diferenciadas sobre el desarrollo en cada uno de los dos ámbitos civilizatorios así como sus interacciones,

aproximación que arrojará una visión más compleja y no tan accesible de la praxis del P. Carlos Crespi.

El desarrollo del *y* desde *el proyecto misionero*

Crespi arribó a Ecuador en un momento en que la presencia salesiana en las misiones amazónicas aún no se consolidaba al no identificarse estrategias y líneas de acción que garanticen su expansión organizada en el territorio. En 1924, Crespi recorrió Gualaquiza, la primera misión fundada en 1894; y pudo constatar los primeros avances de los salesianos hacia territorios shuar más densamente poblados ubicados hacia el norte es decir, hacia Méndez y Macas, regiones que fueron identificadas desde los inicios de la presencia salesiana como el punto central de la tarea misionera en razón de su densidad poblacional. Para esos años, en Indanza y Cuchiankas, en efecto, se habían iniciado desde 1913 y 1916 internados con cierta dedicación especial a la niñez shuar; y en Macas, iniciaba una escuela, pero en realidad las misiones replicaban en gran parte y con altos y bajos la experiencia de Gualaquiza en la que la escolaridad era ocasional y secundaria frente a otras formas de acción misionera tales como el oratorio, el catecismo y algún tipo de formación en artes y oficio, sin distinguir entre beneficiarios shuar y colonos (Juank 2016, pp. 152-153).

La percepción del momento consistía en que la civilización de los Shuar sería posible si se asumía la figura del colono en tanto modelo para asimilar la educación, la religiosidad y los sistemas de producción, aunque no sin reticencias y dudas, expresadas sobre todo por el mismo Monseñor Comín y basadas en su desconfianza respecto al comportamiento de los colonos (Juank, 2016). A esa práctica incipiente que aglutina y da coherencia a ciertas intervenciones en el territorio la denominamos principio de co-civilización (Juncosa, 2017, p. 130 ss.). La co-civilización que asume la figura del colono de la Sierra como referencia se dejará de lado más adelante, cuando la misión opta por los internados destinados exclusivamente a los Shuar como

estrategia civilizatoria capaz de integrar la educación y la evangelización a través de la escolarización de la niñez shuar debido al pesimismo y la desconfianza de los misioneros respecto a los Shuar adultos (Juncosa, 2017, p. 132).

A partir de allí, las misiones experimentarán un grado de expansión y crecimiento notables pero ello no ocurrirá sino a partir de los años 1935 en adelante, justo cuando Crespi se retira del Vicariato para enfocarse en diversas iniciativas relacionadas con la educación en la ciudad de Cuenca. En una carta escrita en Quito del 28 de junio de 1923, dirigida al P. Felipe Rinaldi, autoridad máxima de los salesianos, Crespi traza un diagnóstico de la misión que expresa muy bien la sensación de dispersión y desorganización de la acción vicarial. Escrita sin que su autor haya puesto un pie en la Amazonía, la carta debió haber sido inspirada en información que le fue proporcionada por otros misioneros. En ella, los indicadores del diagnóstico pesimista de Crespi sobre la situación misionera se condensan en el término "esterilidad" causada por los siguientes factores:

1. La falta de un plan orgánico de un único sistema de civilización debido al continuo cambio de superiores de las Misiones.
2. Al no estar establecido aún el arte de la escritura de la lengua. La lengua escrita lleva la civilización que permite transmitir los pensamientos propios, e imponer las propias ideas religiosas o civiles… No se ha establecido… una verdadera escuela del alfabeto con escritura de la lengua Shuar… Costará sacrificio, serán necesarios mayores regalos, mayores medios; pero solo haciendo así se podrá aprender la lengua y hacerse aptos para la conversión.
3. No haber establecido buenas haciendas con el cultivo de los mejores productos tropicales, haciendas… que puedan suministrar medios materiales suficientes para el desarrollo de las misiones.
4. No haber tenido los medios suficientes y alguna vez ni siquiera la idea para atraer a la Religión a los indígenas con las maravillas del culto externo…
5. Al no haber pensado nunca en la verdadera constitución de la familia, como entre los bororos. Cuando hayamos

despejado la inmensa foresta ecuatoriana, tengamos un buen cultivo del ganado, tendremos los medios suficientes, entonces sí podremos promover los matrimonios cristianos, como entre los bororos, regalando el terreno suficiente, la casa, los medios de trabajo, etc.

6. El haber pensado en estos ocho años casi exclusivamente en la cuestión de los caminos… ¿qué cosa se ha hecho verdaderamente orgánico en 25 años? ¿Cuáles shuar han aprendido verdaderamente bien alguna cosa de cristiano, de religioso? (Carta del 28 -06-1923 a Don Rinaldi, desde Quito, pp. 3-5, en Henriques 2016, pp. 10-12)

La carta resulta del todo significativa y es un documento clave para el objetivo de nuestro artículo pues evidencia el giro hacia un uso programático del término *civilización* que pasa de ser una referencia genérica casi siempre al servicio de la promoción puertas afueras de la misión a otra de carácter específico, puertas adentro, dotada de connotaciones e implicaciones organizacionales precisas y, sobre todo, de una fuerza de demanda tal capaz de cuestionar el presente y proyectar la política misionera hacia el futuro. Creemos que es la primera vez que el término *civilización* se usa en este sentido complejo y en función de articular las líneas maestras del proyecto misionero nombrado como "único sistema de civilización" para referirse a una pluralidad de acciones "orgánicas", es decir, metódicas, planificadas, sistemáticas y constantes en el tiempo tal como expresa en una carta de 1925 a Don Ricaldone:

> Lo importante es que se trabaje con método y con un programa bien establecido. Las inspiraciones diarias del Señor me hacen sentir cada día más de modo palpable el futuro de nuestra obra en estas tierras. Pero es importante que se encuentre un núcleo que sintonice con la orden de los superiores mayores y que sea su fiel intérprete, entonces también los muertos resucitarán. (Carta del 22-10-1925 a Don Ricaldone, desde Guayaquil, p. 2, en Enrique 2017, p. 21)

El "único sistema de civilización" da forma a la acción misionera constituida por tres dimensiones jerárquicamente su-

bordinadas respecto al fin último: la Evangelización, respecto a la cual la civilización asume un carácter instrumental: "nuestro programa de evangelización por medio de aquello secundario de civilización" (Carta del 22-10-1925 a Don Ricaldone, desde Guayaquil, p. 1. en Henriques 1917, p. 21). Cada una de las dimensiones se desdobla en objetivos diferenciados, unos en orden a la sostenibilidad material y simbólica de la misión; otros, en orden a los beneficiarios shuar.

La primera dimensión es la lingüística, tendiente a lograr "el arte de la escritura de la lengua", un canal de doble vía para que los Shuar expresen sus propias ideas a la vez que la misión pueda imponer las suyas en lo que respecto a la religión y la civilidad. La segunda dimensión es la productiva cuyo objetivo es crear haciendas que permitan la sostenibilidad de la misión y, al mismo tiempo, convertirse en escuelas productivas cuyos aprendizajes serán replicados por futuras familias shuar cristianas. La tercera dimensión es la *performance* litúrgica vistosa y llamativa capaz de atraer la atención y la presencia de los Shuar, un aspecto que evidencia la capacidad comunicativa y la eficacia escénica de Crespi que, sin duda, recoge un rasgo típico de la pedagogía salesiana.

Al mismo tiempo, el último párrafo de la carta denota su molestia ante la presión por construir caminos seguramente, proyecto considerado por Crespi, en un inicio, como urgencia no inserta en una visión estratégica de conjunto. La construcción de caminos es un tema sensible no solo para las élites azuayas sino también para algunos misioneros que trasladaban sin mediaciones las presiones de la sociedad local a la comunidad salesiana lo cual pudo molestar a Crespi.

Pasemos ahora a describir las connotaciones del proyecto misionero de Crespi puertas afuera, donde el uso del término civilización se da en contextos de promoción y difusión de la tarea misionera. Como hemos anticipado, Crespi llegó al Ecuador principalmente para organizar las exposiciones misioneras del Vaticano (1925) la exposición misionera salesiana (1926), en Turín. De esta última se conserva su discurso de clausu-

ra realizado el seis de octubre de 1926 en el Salón-Teatro del Oratorio Salesiano y cuyo texto consta en el *Bolletino Mensille Salesiano* de 1926. El discurso es importante porque hace patente la centralidad y especificidad de los objetivos de la misión salesiana frente a los de otras instancias civilizatorias. Al mismo tiempo, añade matices a la caracterización del proyecto misionero de civilización en un contexto nuevo y se refiere a él como civilización cristiana, dotado de una temporalidad y contenidos valóricos distintos respecto al proceso civilizatorio impulsado por el progreso, aunque, de todas maneras, caminen juntos. La civilización cristiana es de rango superior porque es la que, finalmente, humaniza y redime espiritual y socialmente la civilización impulsada por el progreso que arrastra consigo consecuencias indeseables. En el siguiente párrafo del discurso de clausura aparece esta distinción:

> Observad los mapas, los croquis e itinerarios de los viajes emprendidos por estos adalides de la civilización que se llaman los misioneros salesianos y os referirán toda una epopeya de sacrificios, de martirios, de renuncias, de dolores, de luchas, de derrotas y de gloriosas victorias. Una pequeña línea sobre el mapa condensa toda una vida de humildad y de sacrificio.
> Un pequeño punto, señala un foco poderoso de admirables obras de caridad, humanitarias y apostólicas. Quizás al lado de estas mismas líneas y de estos mismos puntos, otros señalarán expediciones y centros de comercio, yacimientos de petróleo, haciendas colosales con millares de cabezas de ganado, emporios de materias primas, descubiertos y organizados por otros hombres; pero ¡qué diverso es el espíritu que los anima, la fuerza que los impulsa, el tesón que los sostiene en aquellas zonas inhóspitas!
> Ya que, mientras el interés, el afán de gloria, de riquezas, de dinero, pueden hacer que algunos sigan las huellas del misionero, bien distinta es la fuerza grande y sublime que anima al humilde héroe de Cristo, el amor: amor a los débiles, a los humildes, a los oprimidas, a los enfermos; el deseo puro, ardiente, desinteresado de elevarlos a las altas esferas de la verdadera, de la única civilización, la civilización cristiana. (Bolletino Mensile Salesiano, octubre de 1926, traducción de Luis Álvarez)

Concretar y sostener la *civilización cristiana* en las tierras de misión implica un *saber hacer*, echar mano de métodos y tácticas pautadas y repetitivas eslabonadas entre sí, a la manera de una secuencia con dos objetivos muy claros e innegociables: generar sostenibilidad simbólica y sostenibilidad financiera. El primer paso del proceso inicia con performances públicas de propaganda, como las exposiciones misioneras mencionadas, uno de cuyos objetivos es construir la centralidad de la figura del misionero, destacando su liderazgo heroico al frente de una epopeya de grandes dimensiones aún a costa de silenciar la situación de los pueblos indígenas o exponerla desde una mirada exótica. Decía Crespi en su discurso de clausura de la Exposición misionera de Turín:

> Al ver las serpientes venenosas, embalsamadas o conservadas en alcohol, pensemos que las más de las veces estos reptiles son documentos de lúgubres escenas, acaecidas en parajes solitarios y de las cuales fueron víctima muchas veces, los misioneros, las monjas, o los queridos salvajes.
> Y cada collar, cada lanza, cada pájaro, cada objeto, nos recuerda, en su mudo lenguaje, la epopeya heroica de sacrificios de centenares y millares de salvajes, nos canta el amor de centenares de misioneros y de hijas de María Auxiliadora, que se inmolan en un duro trabajo de elevación, de sacrificio, de dolor.
> Señores, la Exposición Misionera Salesiana ha terminado; pero para los Misioneros salesianos empieza una era de actividad y de conquistas cuya magnitud solo la Divina Providencia conoce. El Venerable Don Bosco en sus sueños admirables tuvo la intuición del colosal desarrollo de la obra misionera de sus hijos en todas las latitudes del globo y casi parece que la divina Providencia, como Madre amorosa, tiene especial empeño en convertirlos en realidad, para la salvación de millones y millones de almas. Centenares de nuevas fundaciones en las inmensas cuencas del amazonas, del Orinoco y del Plata; una red inmensa de institutos de educación en la India, China, Japón y Australia; nuevas misiones en el Continente Africano, doquiera presenciaremos un florecer de admirables obras de amor, de fe, de sacrificio, para la redención y elevación de centenares de pueblos que yacen en las oscuras tinieblas del error; doquiera

> el místico árbol de la Congregación Salesiana extenderá sus ramas, ricas de nuevos retoños y a su benéfica sombra se acogerán las nuevas generaciones cristianas. Nosotros, los misioneros, todos los días rogaremos a Dios que aumente siempre más en nuestros corazones el verdadero espíritu apostólico a fin de que se agigante en ellos aquella verdadera fe de los santos que convierte y vence; que nos infunda como una segunda naturaleza, el espíritu de sacrificio que se inmola hasta el martirio, hasta la muerte. Y vosotros, señores, acompañadnos en este esfuerzo supremo con la oración, con la propaganda, con el sacrificio y con vuestro óbolo, seguros de que cooperando a divulgar hasta los últimos confines de la tierra la religión de Cristo y el amor y devoción a su Santísima Madre y a su fiel siervo Don Bosco, *llevaréis a cabo una meritísima obra de fe y de redención religiosa y social …* (Bolletino Mensile Salesiano, octubre de 1926, traducción de Luis Álvarez)

La recolección de fondos a través de conferencias científicas o misioneras que denotaban una gran capacidad de manejo de grandes audiencias y de montaje de exhibiciones y jornadas festivas, experticia muy marcada en Crespi quien llegó a organizar colectas en Italia incluso un año antes de llegar a Ecuador, en 1922. En la misma carta —relación sobre el uso de fondos entre 1922 y 1935 Crespi relata lo siguiente:

> Con los debidos permisos, compradas máquina y diapositivas misioneras de la Patagonia y del Mato Grosso, se comenzaron conferencias y fiestas misioneras en la diócesis de Milán y de Lodi, y con el apoyo del Honorable Vassallo, subsecretario del Ministerio del Exterior, se pudo interesar a su Excelencia Benito Mussolini que diera muchos materiales logísticos, sanitarios, científicos por el valor de cerca de cincuenta mil liras. ("Breve Relación de los Fondos recogidos por el P. Carlos Crespi desde noviembre de 1922 a noviembre de 1935", del 31-12-1935, p. 4)

Henriques detalla, a partir de los datos de la misma carta, que la campaña de propaganda en Italia:

> Reportó cerca de 15 000 liras gastadas en los viajes de transporte de materiales y de máquinas. Asimismo, diferentes in-

dustriales milaneses ofrecieron algunos quintales de tejidos equivalentes a cerca de 80 000 liras, que fueron repartidos posteriormente a los pueblos autóctonos. (Henriques, 2017, p. 32)

La información revela también que, para entonces, el regalo de telas a los Shuar ya era una práctica consolidada para atraerlos a la misión según dinámicas de intercambio mediante las cuales los Shuar asistían a la catequesis a cambio de telas y prendas de vestir

En Ecuador, Crespi diseñó distintos tipos de eventos masivos para producir adhesiones o reclutamiento tales como la activación de grupos locales de apoyo, constituidos con miembros prominentes de las grandes ciudades y autoridades convencidas de la legitimidad del proyecto y dispuestas a contribuir desde las decisiones y políticas públicas. De esa manera Crespi activa por primera vez —creemos— un Comité Patriótico Orientalista de Señoras, fruto de la Exposición Orientalista realizada en Guayaquil en la Plaza de la Catedral de Guayaquil y la casa del literato Víctor Manuel Rendón con los materiales recolectados para la exposición en el Vaticano (Henriques, 2017, pp. 35-36). En una carta-relación de los fondos administrados entre 1922 y 1935, Crespi evalúa de la siguiente manera el alcance propagandístico de la muestra:

> La Exposición duró cuarenta días y se tuvieron cerca de 120 conferencias a todos los alumnos de las escuelas públicas y privadas, inferiores y superiores. Los visitantes fueron treinta mil. ("Breve Relación de los Fondos recogidos por el Padre Carlos Crespi desde noviembre de 1922 a noviembre de 1935", del 31-12-1935, p. 6 en Henriques, 2017, p. 34)

En efecto, Henriques asevera a partir de los datos reportados en la misma carta que, una vez culminada la tarea de recolección de materiales:

> … el P. Carlos envió los materiales a Turín, y comenzó la propaganda por los periódicos, llegando a fundar un Comité Orientalista de Señoras. Toda esta actividad aportó 12 053 sucres, que equivalían en ese tiempo a 50 000 liras. También las casas comer-

> ciales se interesaron para que la Standard Oil ofrezca cables de acero por el equivalente a doscientos mil sucres. Por otra parte, otra campaña efectuada en la capital a fines de diciembre con el Gobierno Ecuatoriano permitió conseguir 10 460 sucres para la carretera Pan-Méndez. (Henriques, 2017, p. 34)

Crespi activó su perfil de científico también al servicio de la propaganda. En efecto, desde octubre de 1928 hasta agosto de 1929 se radicó en Estados Unidos para llevar a cabo un impresionante raid que incluyó su participación en un congreso científico y la organización conferencias en 32 diócesis (Henriques, 1917, p. 37). Los fondos recolectados fueron destinados, en parte, a financiar la que sería la primera película rodada en Ecuador. Los hechos anotados hablan muy bien del talento de comunicador y propagandista con el propósito muy claro y preciso de obtener recursos financieros que garanticen la sostenibilidad del proyecto misionero.

La capacidad de negociación directa y de cabildeo ante las autoridades del Estado fue un renglón al que Crespi le destinó energías considerables desde los inicios de su estadía en Ecuador. Esta experticia se convertirá en un saber hacer consistente a lo largo del tiempo para las autoridades salesianas no solo del Vicariato sino también del Ecuador. El objetivo fue siempre obtener ayudas estatales y lograr un régimen legal diferenciado y ventajoso. Dice en una carta de 1929 dirigida a Don Ricaldone, tras desactivarse, por su ausencia en Estados Unidos, el régimen especial de aduanas que beneficiaba las importaciones de los salesianos:

> Importantísimo: hice poner nuevamente en vigencia la ley hecha aprobar por mí, hace unos tres años que exonera toda mercadería para las misiones: medicinas, vestidos, tejidos, libros, instrumentos mecánicos, de agricultura, en fin, todo lo que sirve para las escuelas agrícolas, colegios, hospitales, orfanatorios. (Carta del 12-10-1929 a Don Ricaldone, desde Quito, p. 3 en Henriques, 2017, p. 33)

Pero más allá de ello, el ejercicio de la negociación directa con autoridades estatales refleja la presencia de un elemento

más profundo que trasciende salir al paso cubrir necesidades concretas y consiste en la conciencia de especificidad y autonomía de la misión frente a proyectos impulsados por otras fuerzas sociales. Dice al respecto en una carta de 1934:

> Esta presión con los gobiernos es una obra de alta espiritualidad misionera, y fundamental para tener libertad de acción en nuestro campo religioso. Persuadido que sin grandes medios materiales no se puede hacer la guerra al Diablo, jefe absoluto e imperturbable en casi la totalidad del Vicariato, y siendo la actual esfera de acción misionera los límites del reino shuar, y permaneciendo aún aislada las dos terceras partes de su territorio, comencé un peregrinaje de propaganda… (Carta del 11-07-1934 a Don Berrutti, incompleta, pp. 1-2, en Henriques 2017, p. 26-27)

La tarea de negociación y constante acercamiento con el Estado fue tan eficiente que, incluso, provocó que el mismo Estado requiera a los salesianos hacerse cargo de gran parte de la educación laica, lo cual no prosperó y con seguridad, debido a la conciencia de especificidad y autonomía del proyecto misionero salesiano que no dejaba espacio a proyectos ajenos. En la misma carta dirigida a Don Ricaldone dice al respecto:

> El Gobierno del Ecuador ofrece a la Misión Salesiana todas las escuelas laicas que sostiene en nuestro Vicariato, y quiere dárnoslas a nosotros para que con plena libertad de programa y según nuestros sistemas atendamos a la educación de la juventud que allí existe. (Lo hace porque ha visto el óptimo éxito de la escuela de Macas que contraté hace unos tres años, y el éxito nulo de las escuelas que él sostiene). (Carta del 31-10-1929 a Don Ricaldone, desde Quito, p. 1 en Henriques, 2017, p. 38)

El último eslabón de su visión expansionista del proyecto misionero y de sostenibilidad en el tiempo es la generación de iniciativas educativas fuera del territorio de misión a las que consideró fuentes programables de recursos humanos permanentes que, a la final, garantizarán la sostenibilidad del proyecto misionero basado en dos propuestas de formación para los Shuar: escuelas agrícolas y escuelas de artes y oficios. Es decir,

la misión se sostendrá con el personal provisto por las mismas obras educativas salesianas de la ciudad de Cuenca que replicarán en la Amazonía su experiencia de formación:

> … es indispensable tener en Cuenca una Escuela Agrícola y una Escuela de Artes y Oficios que sean una base de impulso y de emulación para las obras orientales: teniendo aquí en Cuenca una buena fuerza de personal misionero seguramente podremos organizar mejor las obras internas. Monseñor, haga suya la idea, apóyela ante los superiores. Cuenca es y debe ser misionera, absolutamente misionera, exclusivamente misionera. Para esto yo dispongo de fondos dirigidos para las Misiones, porque de aquí deben salir y regresar los misioneros. De aquí y solamente de aquí deben partir el espíritu y la iniciativa misionera: Cuenca debe ser una vía potentemente organizada para el desarrollo de nuestras escuelas agrícolas y profesionales en el Oriente. (Carta del 10-06-1934 a Monseñor Comin, desde Cuenca, pp. 1-2 en Henriques 2017, p. 50-51)

Crespi comparte y ahonda el mismo estereotipo racializado de la sociedad de su tiempo y de los misioneros salesianos sobre los Shuar, enfatizando con la abundante empiria proporcionada por los escritos y relatos misioneros su carácter violento y arbitrario como síntoma de su niñez y, por lo tanto, sujetos posibles de acciones pedagógicas:

> La inscripción de los Shuar como pueblo 'pérfido, astuto, soberbio, egoísta'… es tal vez el lugar común más persistente… [de los misioneros salesianos] apareciendo una y otra vez hasta convertirse en marca étnica asociada con la irracionalidad infantil, sustrato de una actitud arbitraria, sin objeto, impropia de una razón que debe evaluar el presente y arribar a conclusiones definidas… El misionero Carlos Crespi enlaza, además, la niñez del pueblo Shuar con la violencia temperamental: "En medio de tanta soberbia, en medio de un carácter tal libre e independiente, se ve siempre al hombre primitivo, al niño de la civilización". (Crespi [1926] 1993, 419), situándolos así en la jurisdicción de la intervención misionera. (citado en Juncosa 2017, p. 158)

Además, asume el pesimismo de los misioneros respecto a los Shuar adultos con los cuales resulta imposible lograr algo en

términos de civilización y evangelización. Por ello, la única salida para civilizar a los Shuar será la escolarización de su niñez, proyecto que se concretaría apenas poco después con los internados. No obstante, Crespi aporta otros planteamientos que señalan distancias importantes con las percepciones del sentido común de la sociedad y muy posiblemente de algunos de los misioneros. Una de las diferencias de percepción consiste en desestimar la posibilidad de asimilación total de los Shuar mediante el mestizaje, convencimiento que surge de la evidencia proporcionada por los misioneros que advirtieron una fuerte resistencia de los Shuar a mezclarse con los colonos. En una entrevista del diario *El Comercio* (14 y 15 de abril de 1928) Crespi:

> Anuncia el abandono del mestizaje como posibilidad civilizatoria debido a la negativa shuar y, respecto a la niñez, dijo lo siguiente:
>
> ¿*Cree usted en el mejoramiento de la raza*?
>
> Esto lo creo muy difícil. El jíbaro tiene una grande aversión al matrimonio con blancas y, a pesar del trabajo de los misioneros, conserva rígidamente sus tradiciones familiares y raciales. Sólo las nuevas generaciones de niños, educados modernamente, podrán tal vez permitir un acercamiento más fácil a nuestra civilización. (Entrevista de El Comercio, 15 -04-1928, en Juncosa, 2016, p. 131)

El segundo elemento que denota una posición propia de los misioneros recogida por Crespi es el lugar asignado a la diferencia cultural shuar en contextos de desarrollo y colonización y su postura asevera el principio mediante el cual la asimilación a la civilización es la única posibilidad de otorgar algún tipo de oportunidad a su continuidad cultural.

Crespi y el proyecto de desarrollo regional del Oriente Azuayo

Crespi se insertó prematuramente en un clima de urgencia que rodeaba el proyecto de colonización amazónica organizada planteado desde la sociedad azuaya para el espacio

amazónico adyacente denominado Oriente Azuayo. En 1922, se presentó a las autoridades italianas, antes de emprender su viaje a Ecuador, armado con un proyecto de colonización del cual no conocemos los detalles de su contenido pero que muy posiblemente privilegiaba la construcción de una vía de acceso al Oriente Azuayo, seguramente la vía Pan-Méndez, de la que otro misionero, el P. Albino Del Curto sería su promotor. Vale notar que tal proyecto seguramente entregado en sus manos por Monseñor Comín expresa no solamente las expectativas de la misión sino también las del gobierno de Ecuador. Al respecto, Álvarez refiere que:

> … el 24 de julio de 1922 hizo formal petición a los superiores para ir de misionero y ellos lo destinaron al Ecuador. A mediados de 1922 va a Roma para pedir ayuda a las autoridades del Gobierno italiano a quienes presenta también un pequeño proyecto de colonización, de acuerdo con el Gobierno del Ecuador. El Gobierno italiano fue pródigo con las misiones: máquinas fotográficas, una máquina de cinematógrafo, una máquina para escribir el idioma Shuar, brújulas, teodolitos. Niveles, pluviómetros, una gran caja de medicinas y aparatos, toda clase de herramientas de labranza, carpas, etc. (Álvarez, 2001, p. 10)

Así, de manera intempestiva, el P. Crespi se vio involucrado en los avances y retrocesos de los intentos de integración regional del Oriente Azuayo en un ambiente cargado de exigencias y reclamos entre diversos actores ante los intentos fallidos y los pendientes por lograr, especialmente relacionados con la concreción de una vía de acceso a la Amazonía.

A partir de su arribo a Ecuador (1923), el P. Crespi se inserta, de a poco, en los avances y retrocesos del proyecto regional del Austro relacionados con la integración del Oriente Azuayo a medida que ocurren en la región sucesivas transformaciones socioeconómicas. Tal como reportan Espinoza y Achig (1979, p. 51 ss.), hacia 1911, la economía del Azuay y Cañar culmina un periodo que pasó de una agricultura de subsistencia a otra de expansión de la agroindustria proveedora de bienes y salarios a otras regiones (especialmente a Guayaquil) y

de manufactura excedentaria concentrada en la producción del sombrero de paja Toquilla que alcanzó altos precios internacionales (1979, p. 96).

No obstante, en esta etapa, la integración regional de la Amazonía se vio obstaculizada por la incomunicación, el principal factor del fracaso de sucesivos proyectos de colonización. Para 1917 existían dos senderos para acceder al Oriente Azuayo: Sigsig- Gualaquiza y Gualaceo- Indanza (Espinoza & Achig, 1979, p. 81) pero ninguno de ellos ofrecía condiciones mínimas para el transporte de bienes y productos. A ello se debe añadir el descentramiento de la región debido a la construcción del Ferrocarril Guayaquil-Quito que generó un eje de comunicación que dejó a Cuenca al margen.

El misionero salesiano Miguel Allioni, en sus apuntes etnográficos sobre los Shuar de Bomboiza, redactados hasta 1910, es testigo privilegiado de las implicaciones amazónicas de esta situación y del carácter marginal de la economía del Austro basada en un sistema de latifundios parcialmente arrendados a colonos según la modalidad productiva denominada "entable", un tipo de asentamiento precario que servía de base para la recolección del caucho y la canela, para la siembra de paja toquilla en Gualaquiza, muy apreciada su resistencia (Espinoza & Achig 1979, p. 104), arroz y producción de alcohol de caña, principalmente, combinada con la explotación del oro en las riberas de los ríos. Allioni, también da cuenta de las expectativas del proyecto de colonización extranjera promovido por el holandés Fabre que, finalmente, fracasó. Allioni, seguramente, produjo un legado de expectativas de progreso de la región amazónica e identificó pautas que, como veremos después, serán asumidas casi al pie de la letra por Crespi.

El P. Carlos Crespi experimenta en Cuenca un escenario socioeconómico impulsado por la expansión y auge de la economía exportadora de paja toquilla (1912-1925) pero apenas antes de la crisis del modelo exportador cacaotero (Espinoza & Achig, 1979, p. 101 ss.) debido a la disminución de la producción y a la devaluación del sucre respecto al dólar. En esta

etapa, la producción de sombreros de paja toquilla pasa de un modelo de producción manufacturera familiar a otro condicionado por el modelo comercial en torno a la demanda de Estados Unidos y cuyo eslabón final son los exportadores. Cuenca es el epicentro de una ola modernizadora comercial y de servicios impulsada por la exportación del sombrero de paja toquilla, pero nuevamente, la vialidad y las comunicaciones persisten como problemas sin resolver, tal como lo registra Octavio Díaz:

> El camino del sur termina en la parroquia de Cumbe; en dirección para El Oro la vía avanza hasta Portete, el camino a Naranjal que costó muchos esfuerzos y gastos se encuentra en total abandono, el camino al norte termina en El Descanso, además no existe entrada al Oriente. (Díaz, 1919, p. 19, citado en Espinoza & Achig, 1979, pp. 112-113)

Crespi se suma al proyecto de la sociedad azuaya, pero percibimos, a la luz de las cargas analizadas que estaba más preocupado en desarrollar su propio proyecto que en involucrarse de lleno en el proyecto regional. En realidad, Crespi forjó su propia idea de desarrollo a partir de la misión sin por ello dejar de alentar y solidarizarse con los intentos locales. En este contexto, vuelca su noción de desarrollo regional en un capítulo que le confió el editor y autor de la *Monografía del Azuay*, publicado en 1926. Las líneas de su capítulo se basan en gran parte, nos atrevemos a conjeturar, en la propuesta del misionero salesiano Miguel Allioni, fallecido en 1912, que consta en el primer informe etnográfico sistemático que se conozca de un misionero salesiano posiblemente elaborado entre 1910 y 1911. En ese informe,[5] Allioni propone líneas de acción para la colonización y el desarrollo regional que Crespi retomará con notables concordancias especialmente en lo que atañe a la colonización extranjera de la Amazonía y al optimismo colonizador que alimenta un lenguaje épico del desarrollo basado en dos pi-

5 El informe de Allioni fue publicado por primera vez por Ediciones Mundo Shuar en 1982, bajo el título *La vida del pueblo Shuar*. La segunda edición consta en el tomo II de *Los salesianos y la Amazonía* (Bottasso, 2014, segunda edición).

lares: las colonias agrícolas y la explotación de recursos mineros entones considerados inagotables.

Hacia finales de los años 20, Crespi se involucra muy activamente y de lleno con autoridades locales en proyectos de colonización. En una entrevista en el diario *El Comercio* (15 y 16 de abril de 1928), relata una expedición con el entonces Ministro del Oriente, el Gobernador del Azuay y personalidades educativas de Cuenca. La entrevista narra las vicisitudes de un viaje de fiscalización de los avances del camino Pan-Méndez, emprendido por el misionero Albino Del Curto en 1915 y que contó con fondos del Estado otorgados a los salesianos en 1925.

Esa entrevista es importante porque permite identificar el tipo de articulación de la misión con los proyectos públicos y de la sociedad local, apenas cinco años después de haber Crespi arribado al Ecuador. De la lectura de la entrevista, surgen algunos elementos importantes de la praxis de desarrollo de Crespi y de la misión salesiana.

Frente a las autoridades locales, la misión estaba dotada de una visión más integral y capacidad de mayor concreción en el territorio para establecer y garantizar la permanencia de la colonia de Méndez, para la cual el camino era vital:

> Por otra parte, toda la Misión Salesiana del Ecuador que se compone de 50 misioneros está decidida a no desmayar hasta entregar a la colonia de Méndez un cómodo y seguro camino de penetración. (Diario *El Comercio*, Entrevista con el Reverendo Carlos Crespi… 15 y 16 de abril de 1928)

El camino Pan-Méndez y las obras civiles conexas (puentes, línea telefónica, etc.) muestra la confluencia de intereses entre la misión y los proyectos públicos al punto que los misioneros aportaron fondos propios recabados desde los inicios, en 1915, incrementados en 1924 por lo recaudado de la Sociedad Patriótica Orientalista de Señoras de Guayaquil, y por el mismo Estado, otorgado por contrato de ejecución de obrar, en 1925:

> El Gobierno ya entregó cuarenta y ocho mil sucres y debe todavía sesenta y dos mil, los que va abonando regularmente por

> mensualidades. Además, tenemos una cantidad suficiente para acabar el gran puente sobre el río Namangosa, cantidad colectada por las cultas damas del Comité Patriótico Orientalista de Señoras de Guayaquil. (Diario *El Comercio*, Entrevista con el Reverendo Carlos Crespi… 15 y 16 de abril de 1928)

Y, por último, destacamos el perfil del proyecto de desarrollo materializado en la "colonia" Méndez cuya vitalidad y vigencia aparece en la entrevista como resultado de la acción misionera; es el misionero entrevistado el que otorga credibilidad a la empresa. Las "colonias" están constituidas por residencias estables de colonos separados de los asentamientos shuar y, ambos, "progresan", cada uno a su ritmo. La crónica periodística destaca actividades de puesta en escena del civismo de colonos y Shuar así como un vívido sentido de defensa de las fronteras ante el Perú, un componente muy sensible de la legitimidad de la misión de alguna manera garante de las fronteras nacionales. Al respecto, responde Crespi al periodista:

> *Mucho se ha hablado de la colonia de Méndez, de su progreso, de su importancia, ¿hay algo de exageración en eso?* Ya habrá leído en los periódicos del juicio emitido por el señor doctor Córdova Toral, actual Ministro de Instrucción Pública. Le puedo decir solamente que el día 19 de marzo, cuando el pabellón patrio se levantaba en el suelo oriental, la plaza de la Misión representaba un conjunto de fuerzas unidas, verdaderamente conmovedor. Los centenares de colonos presentes con sus niños, con sus mujeres, contentos de su estado, manifestaban claramente que ya existe en Méndez una voluntad decisiva, un pacífico ejército de hombres que parecen repetir con sagrado orgullo; "Esta tierra es nuestra, de aquí no se pasa".
> ¿Entonces en Méndez, hay una ver*dadera ciudad?* Ni ciudad, ni pueblo verdadero. Hay fuertes reuniones de jíbaros en las alturas que coronan la misión y más de 600 colonos repartidos al lado del camino y del valle de Paute. Los núcleos más importantes de colonos viven en Santa Elena y en Copal, con 40 familias más o menos, y otras 70 familias están alrededor de la Misión Salesiana y de la Tenencia Política. (Diario *El Comercio*, Entrevista con el Reverendo Carlos Crespi… 15 y 16 de abril de 1928)

Conclusiones

A partir de la documentación analizada es posible aseverar que el P. Carlos Crespi fue un personaje que irrumpió en las misiones amazónicas en un periodo de transición y de expansión de la presencia salesiana más allá de la primera frontera, ubicada en la región de Gualaquiza. Su perfil estuvo dotado de rasgos muy especiales respecto a los salesianos de su tiempo y casi seguramente fue el primero que adelantó para su época una visión integral del proyecto misionero en la Amazonía ecuatoriana que, hasta entonces, se habría paso a fuerza de replicar experiencias conocidas y responder, vez por vez, a las dificultades que se presentaban.

A pesar de participar del paradigma de co-civilización de los Shuar que requería de la presencia modélica del colono, Crespi, se toma el escenario para instaurar la necesidad de imaginar un proyecto de carácter sistémico e integral y propiciar una mirada a muy largo plazo que incluía, por ejemplo, la visión de generar permanentemente recursos humanos que otorguen sostenibilidad en el tiempo a su proyecto de civilización y colonización basado en la agricultura y las artes y oficios.

No obstante, su manera de ver las cosas requería de capacidades muy especiales que se condensaban en él —y tal vez solo en él— de manera muy peculiar, tales como el manejo de la comunicación y organización de eventos propagandísticos, el cultivo de alianzas estratégicas con instancias de la sociedad local y la contundencia para emprender negociaciones vis a vis con autoridades del Estado.

Pero su visión resultó prematura respecto a los constreñimientos de la realidad y también debido a su estilo extrovertido que proyectó su acción desde afuera hacia dentro de la Amazonía, más a favor del Vicariato que dentro de él. De hecho, el contacto con la realidad cotidiana de las misiones fue muy discreto y puntual a lo largo de los años que acompañó a Monseñor Domingo Comín. Su estilo comunicativo frondoso e imaginativo y su amplia visión resultó, asimismo, asincrónico y

prematuro respecto al ritmo de toma de decisiones de su obispo y de los salesianos con los que tuvo que compartir el trabajo.

Nuestra contribución muestra que Crespi tuvo una clara conciencia de los elementos distintivos del desarrollo regional amazónico concebido desde el proyecto misionero, diverso a la vez que contemporáneo en relación al proyecto de desarrollo regional amazónico impulsado por la sociedad azuaya. Carlos Crespi genera la categoría de único sistema de civilización mediante la cual otorga carácter discreto y sistémico a su propuesta de desarrollo misionero (por ejemplo, es el primer misionero que usa con rigor el término "programa") basado en los valores de la civilización cristiana que humaniza y corrige las consecuencias de la civilización impulsada por el desarrollo económico y productivo.

Si bien es necesario apoyar los impulsos de este último, la prioridad la tenía el proyecto de desarrollo *de* la misión y *desde* la misión. La principal implicación de esta relación jerárquica consiste en que Crespi no plegó en su totalidad al proyecto regional propio de las élites del Austro marcando distancias, reparos y diferencias, aunque sutiles, no menos firmes y reales. La conciencia de la diferencia y autonomía del proyecto misionero frente a otros posibles, estimamos, no fue obvia en otros misioneros cuya disponibilidad incondicional con las élites locales pudo generar conflictos al interno de la misión.

Miradas las cosas a la distancia, algunas pautas de su proyecto pervivieron o fueron retomadas posteriormente en tanto que otras fueron dadas de baja por la fuerza de la realidad y los acontecimientos posteriores. Por ejemplo, su visión de instaurar en Cuenca escuelas agrícolas y de artes y oficios para alimentar la mano de obra de la colonización se intentó alrededor de los años 1960 (con el Colegio Orientalista y el Agronómico de Paute) pero no funcionó con la articulación regional que se esperaba. El proyecto de montar poblados shuar alrededor de las misiones con hogares shuar modelados a imagen y semejanza de las familias colonas de la Sierra dedicadas a la agricultura y la ganadería se implementó también por esa misma década,

por ejemplo, en Bomboiza, pero la idea no prosperó debido a barreras culturales obvias y, luego, porque que la misión promovió desde la Federación de Centros Shuar otras dinámicas productivas.

Quedó como legado de la praxis de Crespi para la forma de acción colectiva de los misioneros su capacidad para emprender negociaciones directas con el Estado, capacidad que se acentuó en el tiempo; y una sensibilidad muy fina de la especificad del proyecto misionero dotado de una fuerza y lógica irreductible respecto a otras propuestas. Uno de los resultados de esta sensibilidad que empuja a optar por proyectos específicos alimentados desde dentro de la vida misionera será el proyecto que abandone el paradigma de co-civilización para dar lugar a una forma de misión distinta respecto a los Shuar, presencia misionera que se situará al margen y en conflicto con el proyecto de aquellos otros misioneros que optarán, en cambio, por animar y promover la colonización.

Bibliografía

Aij'Juank (Alfredo Germani *sdb*). (2016). *Pueblo de fuertes*. Tomo 3. Quito: Abya-Yala.

Álvarez Rodas, L. (2001). *Padre Carlos Crespi Croci el apóstol de los pobres: Cuencano ilustre del siglo XX*. Editorial Don Bosco.

Allioni, M. ([1909-1910] 2014). El Pueblo Shuar. En: Juan Bottasso (Comp.), *Los salesianos y la Amazonía. Tomo II. Relaciones etnográficas y geográficas.* Quito: Abya-Yala.

AA.VV. *Bolletino mensile delle opere e missione salesiane* (1926), Turín: Archivo de la Postulación General de las Causas de la Familia Salesiana, Roma.

Bongioani, M. (1989). Carlo Crespi Missionario e scienziato, En Ivan Tagliaferri y Elio Gentile, *Sciencia e fede i protagonista* (pp. 277-286). Novara-Italia: Instituto geográfico De Agostini,

Crespi, P. C. (1926). El Oriente Azuayo. En: Luis Fernando Mora y Arquímedes Landázuri, *Monografía del Azuay*. Cuenca: Tipografía Burbano.

Díaz, O. (1919). *Monografía del Cantón Cuenca*. Tipografía Municipal: Cuenca.

Espinoza, L., & Achig, L. (1979). *Proceso de desarrollo de las provincias de Azuay, Cañar y Morona Santiago*. Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago (CREA): Cuenca.

Esvertit Cobes, N. (2014). Los Salesianos en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza. En: José Juncosa *et al.* (coords.), *La presencia salesiana en Ecuador. Perspectivas históricas y sociales* (pp. 471-512). Quito: Abya Yala, UPS.

Henriques, A. (2013). *Lectura crítica de las cartas del P. Carlos Crespi*. Quito: Abya-Yala.

Juncosa, J. (2017). *Saber para prevalecer. Civilización, educación y evangelización en el territorio shuar: educaciones, epistemologías y métodos en disputas.* (Tesis doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Mora, L. F., & Landázuri, A. (1926). *Monografía del Azuay*. Cuenca: Tipografía Burbano.

Pagnotta, Ch. (2018). La Exposición Misional Vaticana de 1925, los misioneros salesianos y la representación del Oriente ecuatoriano. *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia, 47,* 59-88 (enero-junio). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Fuentes documentales

- Carta de recomendación del Professore Luigi Lucatello, Rettore magnifico dall'Università di Padova, 16 de noviembre de 1922, Archivo de la Postulación General de las Causas de la Familia Salesiana, Roma.
- Diario *El Comercio*: Entrevista con el Reverendo Carlos Crespi, misionero salesiano, a su regreso de la Región Oriental de Méndez, a donde partió en compañía del Gobernador de la Provincia del Azuay; 15 y 16 de abril de 1928.
- Textos de 1919, 1920 y 1922, tomados de su diario. Unos han sido transcritos por Daniel López y otros por Luis Álvarez. En Cordero, Juan (2013), *Siervo de Dios P. Carlos Crespi Croci. Santidad, Caridad, Cultura y Progreso,* Editorial Abya-Yala, Quito.
- Título de doctor en Ciencias Naturales, conferido el 15 de julio de 1921 all'Università di Padova, Archivo de la Postulación General de las Causas de la Familia Salesiana, Roma.

Análisis de la producción fotográfica y obras audiovisuales de misiones salesianas en la región amazónica

Ángel Torres-Toukoumidis[1]
atorrest@ups.edu.ec

Angélica Almeida-Guerrero[2]
aalmeida@salesianos.org.ec

Introducción

Este artículo se pregunta cuál ha sido la finalidad de los registros fotográficos y audiovisuales del proyecto educativo-evangelizador de los misioneros salesianos en el suroriente ecuatoriano, específicamente en Morona Santiago, territorio que ha sido ocupado por los pueblos shuar y achuar.

1 Doctor en el programa de Doctorado Interuniversitario en Comunicación bajo la línea de investigación "Educomunicación y Media Literacy" (2014), de las universidades de Huelva, Sevilla, Málaga y Cádiz. Revisor Científico de Comunicar, Revista Científica de Educación y Comunicación.

2 Bibliotecaria y Archivista. 5to semestre de Pedagogía en la Universidad Politécnica Salesiana de Quito.

El Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, fue confiado a los salesianos el 8 de febrero de 1893 y la primera expedición a Gualaquiza la hicieron en octubre del mismo año, el P. Francisco Spinelli y el hermano Jacinto Pancheri. Su viaje de exploración duró treinta seis días desde Cuenca. En una carta dirigida a Don Rúa, sucesor de Don Bosco, Pancheri expresa lo siguiente:

> […] Me es grato anunciar a V.R. que con el P. Spinelli hemos hecho la primera excursión a Gualaquiza, donde fuimos recibidos con entusiasmo, no sólo de los pocos cristianos que allí hay, sino también de los salvajes Jívaros. (Carta escrita por Jacinto Pancheri a Don Rúa, 20 de noviembre de 1893)

El Boletín Salesiano italiano, una publicación mensual, fundada por el mismo Don Bosco en Turín, por primera vez anuncia la llegada de los misioneros a la Amazonía Ecuatoriana. En julio de 1894, en la sección *Noticias de nuestras misiones,* Pancheri escribe sobre su viaje exploratorio y se puede observar la primera fotografía del lugar, tres "jívaros" con sus temibles lanzas y su indumentaria étnica, junto a las dos expediciones de salesianos. En el pie de foto consta: "Tres jívaros de Gualaquiza que acompañaron a Cuenca a los Misioneros Salesianos".

En el mismo boletín, en agosto de 1894, por segunda ocasión se publica una ilustración con el pie de foto: "El tipo Jívaro", junto al relato: "primera conversación con los Jívaros", posiblemente su nombre era Naranza, un jíbaro esbelto y robusto a quien le dedica toda una página.

Desde ese entonces, emerge a la luz la figura física del Shuar, en medio de su cómodo hábitat y nace el interés de la prensa por publicar imágenes de las obras en las misiones amazónicas del Ecuador. De igual modo, Bottasso (1993) resume las caracterizaciones del pueblo shuar realizando una compilación etnográfica sobre su modus vivendi, enfatizando el medio ambiente, los trabajos, el idioma, las pinturas faciales, entre otras.

Posteriormente, cuando llega el vendaval de la Revolución Alfarista que ordenó la expulsión de los salesianos en Qui-

to, Riobamba y Cuenca. Don Rúa escribió a la casa de Cuenca: "Ustedes no tengan miedo, vayan a Gualaquiza".

Los misioneros continuaron con su proyecto pastoral-educativo en una situación muy precaria por falta de apoyo del Gobierno. Sin embargo, logran construir dos internados para niños y niñas.

Y comienza a ingresar más personal a la obra. Algunos de ellos dejaron un vestigio fotográfico de la misión y los internos. Más tarde los salesianos que más se dedicaron a la fotografía fueron: Jacinto Pancheri, Fabián Bonato y el Padre José Chierzi, aún en la impresión de la época, positivo a la gelatina-bromuro de plata a finales del siglo XIX y comienzo del siglo XX, llegaron a llamar la atención sobre la presencia de los misioneros y principalmente de la opinión pública, no con la perspectiva de documentar aspectos culturales del pueblo Shuar, sino con dos finalidades que se fueron acrecentando con los años: conseguir vocaciones salesianas y buscar apoyo económico (Batallas, 2017).

Los Shuar aún en 1896, estaban muy seguros de sí y firmes en su cultura como para abrir las puertas de sus comunidades a nuevas formas de vida totalmente distintas, como lo eran los internados. Su estilo de vida, vestimenta, costumbres, hasta su geografía era totalmente desconocida por el propio gobierno. La labor misionera era muy sacrificada y totalmente desconocida por la opinión pública ecuatoriana. Los gobiernos, que poco a poco se volvieron menos hostiles que en los de comienzos de la Revolución Liberal, con reticencia toleraban la presencia de una organización religiosa en la Región Amazónica, pero, su apoyo era casi nulo. Sin embargo, necesitaban de una entidad que integrara a la nacionalidad a un sector al que ninguna de sus delegaciones gubernamentales tenía acceso. Así se cruzan dos finalidades, el gobierno con el afán de civilizar y crear una frontera viva y el de la congregación por evangelizar (Guerriero & Creamer, 1997).

Los salesianos comprendieron que era indispensable empeñarse para que el Gobierno valorara los servicios en una zona

aún muy olvidada por las autoridades, y también por la propia nación. De hecho, Bottasso (2006, p. 58) reitera la importancia de la plurinacionalidad de estos buenos pueblos abandonados "Uno puede ser al mismo tiempo, shuar, ecuatoriano y latinoamericano. Lo uno no excluye lo otro", facilitando el empoderamiento y la conjunción identitaria de los pueblos étnicos.

Bajo esta tesitura, la producción fotográfica y audiovisual que produjeron no solo los salesianos, sino también expediciones de los pueblos junto al Amazonas, ayudó para que la prensa escrita respaldara el trabajo de los misioneros y la visibilidad de los pueblos de la Amazonía.

Cuando se menciona producción fotográfica y audiovisual, es menester mencionar al referente, Siervo de Dios, P. Carlos Crespi, realiza el primer film etnográfico sobre los Shuar en 1926. Las tomas originales de apenas 17 minutos, describen sus costumbres diarias, como la caza, pesca y sus fiestas en medio de los avatares de su hábitat selvático, sin sonido y con una de las primeras cámaras que llegan al país. Crespi tituló su filmación: *Los invencibles Shuaras del alto Amazonas.* Su guion original fue escrito en español e inglés y, puso como encabezamiento esta indicación: "Primer documento cinematográfico originalísimo de la tribu más misteriosa de las selvas americanas Jíbaros o Shuara, debido a la iniciativa de los misioneros salesianos".[3]

Según Pagnotta (2017), esta película que promocionó el proyecto misionero salesiano en la selva ecuatoriana no solo hizo su lanzamiento en el país, sino también fue proyectada en New York y Europa.

El objetivo era lograr el reconocimiento de la opinión pública y principalmente la obtención de recursos para las mismas misiones. Ecuador era un país con una economía reducida y las misiones no resentían de esta situación. Era preciso lograr encontrar a benefactores que ayudaran al trabajo en el Vicariato.

Lo mismo que con la película, con las fotografías que se seguían tomando en medio de la ya consolidada misión: postales,

3 Guion manuscrito por el P. Carlos Crespi, sin fecha.

imágenes a blanco y negro y más tarde en color. La gran mayoría no tenían el afán de hacer una demostración etnográfica. Algunas de ellas son reconstrucciones de la vida shuar, exagerando un poco las características etnográficas, en otras se ilustra la labor de la misión selva amazónica. En algunas se representan aspectos menos positivos de los indígenas, hasta un poco denigrantes, para suscitar con ello compasión y sobre todo cooperación para la obra de Don Bosco, lo cual el día de hoy es inaceptable.

El panorama es diferente cuando las relaciones Iglesia-Estado cambian notablemente, cuando en 1937 firman el "Modus Vivendi" con la Santa Sede.

En ese ambiente sereno, el P. Juan Vigna junto al P. Elias Brito, trabajan para lograr que el Vicariato tuviera Personería Jurídica, y esto permite que el conjunto de misioneros pueda presentarse ante el país como una entidad legítima, respetable y de interés nacional.

La guerra del 41, también llamó fuertemente la atención del país sobre el Oriente, puesto que las misiones constituyeron la única presencia capaz de evidenciar la ocupación del territorio de manera continuada y organizada. La educación de los Shuar, casi por completo estuvo sobre los hombros del Vicario. Se pensó entonces en la fórmula de la educación fisco misional, para compartir la responsabilidad entre las misiones y el gobierno.

Alrededor de los años 50 nacen nuevas misiones cerca del Upano y su proyecto educativo crece notablemente. Ya con 11 misiones en el Vicariato el P. Juan Shutka junto al P. Krovina, arman la Radio Federación, a través de la cual se organizan las Escuelas Radiofónicas. Además, buscan difundir la labor de aquellas casas salesianas y dirigen la segunda producción audiovisual de los salesianos. En 1963 filman la película *Pescadores del mar verde,* un film muy poco conocido, de 41 minutos, que recrea la vida de los Shuar en los internados y describe sus costumbres y ritos. El guion escrito por Shutka, la describe como "película documental de la labor misionera realizada por los misioneros salesianos entre los jíbaros del Ecuador", fue grabada en las misiones de: Sucúa, Seipa, Kuchantza, Méndez, Chi-

guaza, Sevilla, Taisha, Paute, Yaupi, Macas, Sucúa y Bomboiza y tuvo como actores a más de 16 Shuar entre hombres y mujeres (Vásquez *et al.,* 2012).

Desde los años 60 hasta la actualidad se han producido miles de imágenes y han formado parte de un fondo fotográfico muy valioso. Actualmente reposan en el Archivo Histórico Salesiano y retratan la realidad de una zona amazónica olvidada, así también como los proyectos llevados a cabo por los misioneros. Hay 15 producciones audiovisuales hasta el año 2007.

El material documentado ha tenido varias interpretaciones y cada imagen seguramente cuenta una historia. Esto nos permite ser testigos de la vida amazónica pasada y conocer las repercusiones que tiene en el presente y futuro.

Metodología

Esta investigación se fundamenta en la aplicación de una metodología cuanti-cualitativa, en la que se presenta como objetivo general realizar una revisión de producciones del fondo fotográfico y audiovisual de las misiones salesianas en la región amazónica del Ecuador entre 1888 hasta 2007 ordenado en base a dos objetivos específicos, el primero busca organizar el contenido audiovisual producido por las misiones salesianas según el período histórico. Mientras que el segundo objetivo específico pretende determinar la finalidad de dichas producciones audiovisuales realizadas por los salesianos en la selva amazónica destacando el afán de entremezclar los aspectos educativos, culturales e institucionales.

La técnica de recopilación de datos utilizada en esta investigación fue la documentación. Según Sampieri, Collado y Lucio (2010) se trata de una técnica no intrusiva, con alto nivel de autenticidad que utiliza cartas, diarios personales, fotografías, archivos y grabaciones de audio. En este caso, el material recopilado pertenece al Archivo Inspectorial Salesiano proveniente del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, archivo histórico de Quito, Audiovisuales Don Bosco (ADB),

obteniendo una muestra de 8870 fotografías reducidas a 7726 dado que se incluyen exclusivamente aquellas realizadas entre 1888-2007 y realizadas sobre las misiones de Méndez, Santiago, Gualaquiza, Macas, Sucúa, Aguacate, Indanza, Limón, Yaupi, Taisha, Bomboiza, Chiguaza, Cuchanza, Wasakentsa y Sevilla y quince documentales, sintetizado en doce omitiendo el género de noticieros, comerciales, pruebas, spots, programas de TV, conciertos y reportajes.

En definitiva, la revisión exhaustiva de las fotografías y documentales se ejecutó durante cinco meses en Quito y Cuenca, buscando obtener la fecha exacta de realización de las fotografías y lanzamiento de los documentales, para ello se contó con el apoyo del personal de Audiovisuales Don Bosco (ADB) y del Archivo Histórico Inspectorial Salesiano, quienes facilitaron la información requerida para la organización según periodo histórico de las producciones.

Resultados

Primeramente, cabe destacar que gran parte del fondo fotográfico salesiano ha sido recogido del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, el cual fue confiado a los salesianos el 8 de febrero de 1893. Sin embargo, las primeras evidencias fotográficas nacen en inicios del siglo XX, es muy difícil determinar quiénes han sido los autores, pero se cree que pudo haberlas tomado el hermano salesiano Fabián Bonato y otras probablemente son del Padre José Chierzi. Siendo las primeras fotografías en positivo a la gelatina-bromuro de plata.

La serie del Vicariato Apostólico de Méndez, es muy valiosa porque logra retratar la realidad del Oriente en esa época, que era desconocida, incluso para el propio gobierno.

Los salesianos con el afán de dar a conocer y generar mayor interés en la opinión pública, retratan rostros, las mismas misiones, gran parte de la convivencia, costumbres, vestimenta, de un pueblo escondido, los Shuar, además de la labor pastoral-misionera que emprendieron desde finales del siglo XIX. El afán

de ellos por documentar y mostrar esa realidad, permitió formar unos de los fondos fotográficos más valiosos del siglo XX.

Los Shuar aún en 1896, estaban muy seguros de sí y firmes en su cultura como para abrir las puertas de sus comunidades a nuevas formas de vida totalmente distintas, como lo son los internados. Se puede decir que hubo un cambio cultural profundo.

Muchas de las fotografías tomadas por los misioneros salesianos, no fueron con el afán de hacer una demostración etnográfica, algunas de ellas son reconstrucciones usando al Shuar como principal protagonista y a la misión como el ambiente en la Selva Amazónica.

En tanto, organizar el contenido audiovisual producido por las misiones salesianas según el período histórico se consultaron los parámetros de la fototeca de la Sociedad Salesiana encuadrando en cuatro etapas pretermitiendo indicadores de cada período como presencia salesiana en el Ecuador, acontecimientos sobresalientes, autoridades salesianas, familia salesiana, obras y pasajes:

- Primer Período (1888-1932): Fundación y Principio de las Obras. 605 fotografías (8%) y un documental (8%).
- Segundo Período (1933-1958): Consolidación de las Obras. 3136 fotografías (41%) sin documentales (0%).
- Tercer Período (1959-1988): Expansión de las Obras. 2663 fotografías (34%) y 5 documentales (42%).
- Cuarto Período (1989-2007): Obras Actuales. 1322 fotografías (17%) y 6 documentales (50%).

En total se revisaron 7726 fotografías, a partir de las cuales se evidencia que el segundo período contiene la mayor cantidad de fotografías, de allí se puede inferir que existe un interés específico por promover y difundir las obras salesianas en el Oriente ecuatoriano, de hecho, de acuerdo con Rubenstein (2005) las continuas relaciones comerciales que venían dándose entre los Shuar y los Macabeos favorecieron en gran medida a la consolidación de las misiones salesianas, consiguiendo en los misioneros un rol intermediario para conseguir mercancías acompañado del

aprendizaje de las nuevas herramientas y conocimientos procedente de los salesianos. Mientras que, al revisar las producciones audiovisuales, el cuarto período (1989-2007) denominado Obras Actuales se ubican el 50% de los documentales, esto pudiera implicar que el desarrollo progresivo de las nuevas tecnologías, incorporando softwares de edición de video, cámaras con mayor portabilidad y la aprehensión de conocimientos técnicos ha facilitado la grabación y producción de documentales.

En cuanto al segundo objetivo específico, enfocado en determinar la finalidad de las producciones audiovisuales realizadas por los salesianos en la selva amazónica, los doce documentales revisados desde 1888 hasta 2007 fueron organizados en informativos y promocionales, este último se subdivide en cultural, institucional y educativo.

Tabla 1. Documentales de misiones salesianas en la Amazonía ecuatoriana (1888-2007)

Nº	Nombre del documental	Finalidad
1.	Salesianos en el Oriente (1960). 22 minutos. Inspectoría Salesiana. Casas salesianas en el oriente, Macas, Sevilla de Don Bosco, hermanas salesianas, paisajes y actividades variadas.	Informativo
2.	Orientes y Colorados (1960). 38 minutos. Inspectoría Salesiana. Tsa'chilas en actividades cotidianas, con un sacerdote, imágenes aéreas de montañas, casas salesianas en el oriente, aterrizaje de avionetas Servicio Aéreo misional, bailes de shuara; Tsa'chilas y hermanas evangelizadoras.	Cultural
3.	Misioneros con alas (1986). 16 minutos y 30 segundos. Audiovisuales Don Bosco. El Servicio Aéreo Misional SAM, es un servicio no comercial para las comunidades del oriente ecuatoriano que facilita el transporte de las comunidades shuar y achuar además de ser un aporte a la acción misionera salesiana.	Institucional
4.	El trabajo educativo en Morona Santiago (1987). 15 minutos. Audiovisuales Don Bosco. Salesianos y salesianas han educado en el Oriente desde finales de 1800, con escuelas misionales, talleres de corte, confección, carpintería y mecánica, escuelas agrícolas y colegios e institutos superiores.	Educativo

Nº	Nombre del documental	Finalidad
5.	Presencia salesiana en el Oriente Ecuatoriano (1987). 12 minutos. Audiovisuales Don Bosco. Un recorrido por la historia de los salesianos y salesianas en el Oriente Ecuatoriano, su labor misionera, educativa y de organización social de los shuaras.	Institucional
6.	Los Invencibles shuaras del alto amazonas (1995) [1927]. 18 minutos y 30 segundos. Cinemateca Nacional, UNESCO y Audiovisuales Don Bosco. Recreación de la película del P. Carlos Crespi, en el que se visualiza escenas de la vida diaria de las comunidades indígenas del Este ecuatoriano.	Cultural
7.	P. Kreamer. (1997). 12 minutos. Audiovisuales Don Bosco. Un recorrido por el trabajo y la historia de los salesianos en el Ecuador.	Informativo
8.	Misiones en el Oriente-salesianos en el Ecuador (1999). 24 minutos y 41 segundos. Vicariato de Méndez. El trabajo pastoral del vicariato apostólico de Méndez, llevado por Monseñor Pedro Gabrielli.	Informativo
9.	Trabajo educativo en Morona Santiago (2000). 23 minutos y 40 segundos. Vicariato de Morona Santiago. Congregaciones y grupos comprometidos con el proceso educativo en Morona, una metodología pastoral adecuada.	Educativo
10.	1er Encuentro Binacional Achuar Ecuador-Perú (2000). 15 minutos y 30 segundos. Fundación Chancuap. Encuentro binacional entre los pueblos shuar de Ecuador y Perú como consecuencia de la paz firmada por los dos países. Convenios bilaterales.	Institucional
11.	Retratos misioneros (2006). 26 minutos. Vicariato Apostólico de Méndez. Un viaje por la vida y servicio de los misioneros salesianos y de otras comunidades que trabajan en el Vicariato Apostólico de Méndez.	Institucional
12.	Amanecer de Iglesia Achuar (2007). 38 minutos. Misión salesiana de Wasakentza. Visión de la cultura Achuar, su proceso de desarrollo, sus cambios, su cosmovisión, desde una perspectiva de la misión salesiana de Wasakentza y ordenación de un diácono Achuar.	Cultural

Fuente: Audiovisuales Don Bosco

En el 100% documentales analizados, 25% son informativos: Salesianos en el Oriente (1960); P. Kreamer. (1997); Misiones en el Oriente-salesianos en el Ecuador (1999), 75% promocionales, dividido en 33% institucional: Misioneros con alas (1986); Presencia salesiana en el Oriente Ecuatoriano (1987); Retratos misioneros (2006). 1er Encuentro Binacional Achuar Ecuador-Perú (2000), 25% cultural Orientes y Colorados (1960); Los Invencibles shuaras del alto amazonas (1995) [1927]; Amanecer de Iglesia Achuar (2007), y 17% educativo: El trabajo educativo en Morona Santiago (1987); Trabajo educativo en Morona Santiago (2000).

En ese tenor, al particularizar el análisis se evidencian diez cortometrajes y dos mediometrajes —Amanecer de Iglesia Achuar (2007) y Orientes y Colorados (1960)—superando los 30 minutos máximos de un cortometraje, ambos coinciden que también tienen una finalidad cultural, arguyendo que la visibilidad de los aspectos culturales se refleja con mayor contundencia en documentales con mayor duración.

Por su parte, al detallar las categorías de los documentales, aquellos denominados informativos que representan ¼ de los documentales realizados, se apoya en un discurso objetivo orientado a la exploración de la realidad aduciendo el uso de datos, entrevistas recientes, convirtiéndolo en un suceso noticioso que en ocasiones puede ser dramatizado. Respecto a los documentales promocionales que en este caso contiene ¾ de los documentales realizados por salesianos en la Amazonía Ecuatoriana revela la intención de favorecer la difusión del quehacer salesiano a través de un alto impacto visual que atraiga la atención del espectador incentivando una actitud positiva hacia las labores salesianas, obtener recursos económicos para sustentar las misiones y motivar a los jóvenes a participar en las misiones. Específicamente, las subcategorías sobre las que recae los documentales promocionales son: promocional-institucional, promocional-cultural y promocional-educativo. Los documentales promocionales-institucionales se refieren a un tipo particular de película en la que se expresan con la voz colectiva y a menudo anónima que dio origen al documental, contando con el apoyo financiero y legal y, en la mayoría de los casos, está regulado

éticamente por la organización que financia el proyecto. Este estilo de estos documentales no es realmente emocionante y no se basa en la dramatización, sino en el uso del poder del contenido para influir en el espectador. Esto puede hacer que el documental sea menos interesante de ver, pero lo que debemos tener en cuenta en el documental institucional es que la institución está impulsada por el deseo de transmitir un mensaje, pero a menudo limitado por un presupuesto estricto.

Los documentales promocionales de tipo cultural buscan transmitir y articular los procesos humanos mediante el diálogo, argumentación lógica de discusión reivindicándose como arquetipo y modelo básico de la comunicación humana bajo un formato expositivo dialógico como arquetipo y modelo básico de la comunicación humana y modelo de documental etnográfico interactivo (Río & Álvarez, 1999). En el caso de esta investigación, los documentales culturales analizados demuestran que además de contener una mayor duración, también se observa un enfoque homogéneo del contenido realzando el modus vivendi en las comunidades de los Tsa'chilas, Shuar y Achuar, derivando así en un estudio etnográfico sobre los pueblos del Oriente ecuatoriano.

En cambio, los documentales promocionales-educativos responden a la necesidad de establecer directrices en el proceso de enseñanza-aprendizaje dentro de un contexto particular, específicamente, son videos breves y enfocados en las metas de aprendizaje, que busca resaltar ideas o conceptos importantes mediante un estilo conversacional y entusiasta para mejorar el compromiso e interés de los estudiantes. En esta investigación se hace un recorrido de las escuelas misionales, talleres de corte, confección, carpintería y mecánica, escuelas agrícolas y colegios e institutos superiores. Asimismo, se valoran la metodología pastoral aplicada en las congregaciones y grupos comprometidos con el proceso educativo en Morona Santiago.

Discusión, conclusiones y recomendaciones

Partiendo de los datos presentados y a la luz de las investigaciones, teoría y objetivos presentados en este capítulo,

se observa que los dos objetivos específicos del estudio obtuvieron resultados contrastables. En primer lugar, se logró ordenar el contenido audiovisual sobre la Amazonía ecuatoriana siguiendo los parámetros de la fototeca de la Sociedad Salesiana y organizando en 4 períodos en la que destaca una disminución significativa (-50%) en el número de fotografías entre el tercer período (1959-1988) y cuarto período (1989-2007) coligiendo en el reemplazo de fotografías por la producción material audiovisual, aumentando la cantidad de documentales orientados a promocionar las misiones salesianas buscando generar interés por parte del público y difundir el reconocimiento de su identidad. En el segundo objetivo específico, se pretende determinar la finalidad de dichas producciones audiovisuales realizadas por los salesianos en la selva amazónica destacando el afán de entremezclar los aspectos educativos, culturales e institucionales, en el que se demuestra que la mayoría de las producciones audiovisuales son institucionales seguida de culturales y en menor grado de tipo educativa. En modo de reflexión, reconociendo la importancia de la enseñanza salesiana y de la metodología de Don Bosco, se debe potenciar la producción de documentales donde se refleje la enseñanza pastoral y la enseñanza profesional con estilo salesiano, destacando la visión pedagógica de "Honrados ciudadanos y buenos cristianos".

Dando un paso más sobre las razones que pudieron afectar el registro audiovisual de las expediciones salesianas en el Oriente Ecuatoriano se encuentra el desarrollo progresivo de Audiovisuales Don Bosco, la tecnificación del personal y el acompañamiento de la Inspectoría Salesiana junto a los grupos de investigación de la Universidad Politécnica Salesiana a partir de los cuales se han generado proyectos de empoderamiento de las comunidades del Oriente otorgándole paralelamente una mayor visibilidad a su modo de vida.

Por su parte, a partir de este primer estudio exploratorio sobre fotografías y documentales se recomienda a los próximos investigadores indagar sobre el trabajo audiovisual y fotográfico posterior a 2007 profundizando aún más en la estética de las

imágenes, intencionalidad, interpretación ideológica, formatos y contextualización. Complementariamente, el mismo estudio puede trasladarse a otros países que compartan la Amazonía, finalizando con una comparativa entre las expediciones regionales abarcando igualmente los musicales, docu-ficción, spots, video reportajes e independientes.

Bibliografía

Batallas, C. O. (2017). Las "Exposiciones Orientalistas Salesianas" de 1943-1944: la puesta en escena de la construcción del Estado en la Amazonía ecuatoriana. *Procesos. Revista ecuatoriana de historia*, (45), 65-93.

Bottasso, J. (Ed.) (1993). *Los salesianos y la Amazonía.* Quito: Editorial Abya-Yala.

_____ (2006). *Minorías y democracia en el Ecuador*. Quito: Editorial Abya-Yala.

Guerriero, A., & Creamer, P. (1997). *Un siglo de presencia salesiana en el Ecuador: 1888-1898.* Quito: s/e.

Il bollettino salesiano (1894). *Noticias de nuestras misiones.* Roma: Casa Generalicia.

Pagnotta, C. (2017). 'Evangelizar' y 'civilizar' la Amazonía ecuatoriana. Una aproximación a la actividad del salesiano Carlo Crespi en la década de 1920. *Reinvención de América Latina. Proyecciones y percepciones Europa-América Latina*, siglos XIX-XX.

Río, P. del, & Álvarez, A. (1999). La puesta en escena de la realidad cultural. Una aproximación histórico cultural al problema de la etnografía audiovisual. *Revista de Antropología Social*, (8), 121-136.

Rubenstein, S. (2005). *La conversión de los shuar.* Quito: Flacso.

Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Lucio, P. (2010). *Metodología de la investigación.* México, DF: McGraw-Hill.

Vásquez, L., Regalado, J. F., Garzón Vera, B., Torres Dávila, V. H., Juncosa Blasco, J. E., Farfán, M., ... & Llanos Erazo, D. (2012). *La Presencia Salesiana en Ecuador: Perspectivas históricas y sociales.* Quito: Abya-Yala.

Highlights

- Los salesianos comprendieron que era indispensable empeñarse para que el gobierno valorara los servicios en una zona aún muy olvidada por las autoridades, y también por la propia nación.
- Las primeras evidencias fotográficas nacen en inicios del siglo XX, es muy difícil determinar quiénes han sido los autores, pero se cree que pudo haberlas tomado el hermano salesiano Fabián Bonato y otras probablemente son del Padre José Chierzi.
- El material documentado ha tenido varias interpretaciones y cada imagen seguramente cuenta una historia. Esto nos permite ser testigos de la vida amazónica pasada y conocer las repercusiones que tiene en el presente y futuro.
- Los documentales promocionales que en este caso contiene ¾ de los documentales realizados por salesianos en la Amazonía Ecuatoriana revela la intención de favorecer la difusión del quehacer salesiano a través de un alto impacto visual que atraiga la atención del espectador incentivando una actitud positiva hacia las labores salesianas, obtener recursos económicos para sustentar las misiones y motivar a los jóvenes a participar en las misiones.
- Los documentales culturales analizados demuestran que además de contener una mayor duración, también se observa un enfoque homogéneo del contenido realzando el modus vivendi en las comunidades de los Tsa'chilas, Shuar y Achuar, derivando así en un estudio etnográfico sobre los pueblos del Oriente ecuatoriano.

Resignificar el uso de la fotografía etnográfica de los archivos históricos. Reflexiones en torno a la muestra fotográfica "Rostros y actores en el territorio shuar-achuar"[1]

José Enrique Juncosa[1]
jjuncosa@ups.edu.ec

Natalia Pineda Arias[2]
natalia.pineda.arias@gmail.com

Las reflexiones del presente son resultado de la muestra fotográfica "Rostros y actores en el territorio shuar-achuar", presentada en el Congreso Internacional de Antropología y Lingüística 2018, Yapankam. La muestra es parte de un proyecto más amplio y ambicioso en torno a los fondos audiovisuales de los archivos y su retorno a las comunidades amazónicas.

1 Antropólogo y Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos. Director del Grupo Misiones y Pueblos Indígenas, de la Universidad Politécnica Salesiana.

2 Antropóloga y Pedagoga por la Universidad Politécnica Salesiana. Asistente de investigación Grupo de Investigación Misiones y Pueblos Indígenas de la UPS.

Las misiones religiosas que ingresaron a la Amazonía ecuatoriana levantaron gran cantidad de material fotográfico de los pueblos indígenas que evangelizaron. Los salesianos son un caso especial por su preocupación en la recuperación, conservación y concentración del este material en el Archivo Histórico de la Misión Salesiana (AHMS), un esfuerzo que inicia en los años 60 (Gnerre, 2014). Además, existen fotografías difundidas en postales y en periódicos religiosos como el *Bolletino Salesiano*, en versión física o su actual versión digitalizada. Una parte del Archivo es de dominio público y está compuesto por fotos de los Shuar y Achuar, a cargo del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, con un total 76 negativos sobre paca de cristal y 192 imágenes originales, que forman parte del Programa 'Memoria del mundo'.

El artículo analiza los usos de las fotografías recabadas por los misioneros para esclarecer los distintos propósitos y sentidos más allá del uso propagandístico e institucional religioso. Asimismo, el artículo profundiza los usos y sentidos también desde las comunidades retratadas y las transformaciones perceptivas en torno a la figura humana y el retrato. Siguiendo a Bourdieu:

> El análisis estético de la gran masa de obras fotográficas puede legítimamente reducirse, sin ser reductora, a la sociología de los grupos que las producen, de las funciones que les asignan y de las significaciones que les confieren, explícita y, sobre todo, implícitamente. (Bourdieu, 1979, p. 148)

Al re-conocer su contexto de producción y sus usos, podremos perfilar cómo resignificar la fotografía de las misiones religiosas salesianas del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza en función del ejercicio de la memoria histórica en medio de los desafíos presentes. El objetivo es releer las interpretaciones de las fotografías misionales para ofrecer un panorama más amplio del AHMS y sus usos desde actorías individuales y colectivas, sin silenciar su peso colonial y colonizador. Esta información arrojará una nueva mirada de los archivos y fondos documentales y proporcionará líneas de acción en torno a las

fotografías misionales, pues se han realizado contados acercamientos de los pueblos fotografiados al archivo y del archivo a los pueblos.

El uso propagandístico de las exposiciones misionales: la fotografía al servicio de la civilización y la reafirmación de la nacionalidad en las fronteras amazónicas

Los salesianos ingresan a la Amazonía ecuatoriana en 1893. La entrada de las misiones se da en un contexto económico específico, en Colombia y Brasil fue la introducción de la industria cauchera. De igual manera en Ecuador el caucho:

> Atraía una verdadera invasión de aventureros cosmopolitas. Remontando el Amazonas y sus afluentes ellos no dejaban un palmo de la selva sin explorar con el fin de esclavizar indígenas para obligarlos a la extracción del codiciado látex. (Bottasso, 1993a, p. 8)

En este contexto, el Estado encuentra como tarea apremiante definir las fronteras orientales, y es a través de las misiones religiosas que estas fueron esbozadas, pues su labor de evangelización debía desembocar en la incorporación de los pueblos al Estado Nación (Esvertit Cobes, 2014). Frente a las necesidades del Estado, las misiones salesianas ingresan a la Amazonía con un perfil modernizante y la consigna de civilizar, evangelizar y educar a los Shuar (Juncosa, 2017) en un momento importante para la integración nacional y conformación de la Amazonía como región.

El interés gubernamental por la intervención religiosa queda registrado en la "Carta del Pres. A. Flores al Santo Padre León XIII", del 6 de octubre de 1888, que dice:

Por el deseo de sacar de la ignorancia y barbarie estas numerosas tribus salvajes, que viven en las lejanas e inmensas selvas del Amazonas, el Gobierno del Ecuador se ha esforzado mucho para que se establecieran allá también los hijos de San

Ignacio, de Santo Domingo y las Monjas del Buen Pastor (en Bottasso, 1993a, p. 10).

Posteriormente, 1888 las dos cámaras del congreso solicitan a la Santa Sede formar cuatro vicariatos: el de Napo, el de Macas y Canelos, el de Zamora, y el de Méndez y Gualaquiza. Este último designado a los salesianos que se plantean la creación de las escuelas infantiles para niños y niñas como medio para lograr la civilización (Bottasso, 1993a, p. 10).

Desde sus inicios, la institución religiosa salesiana hizo uso de la fotografía para registrar y mostrar el "avance civilizatorio". Las imágenes, prueba documental del éxito de la empresa civilizadora, permitían registrar la evangelización mejor que cualquier otro archivo, pues mostraban los cambios en los Shuar en los márgenes del Vicariato Salesiano de Méndez y Gualaquiza. La fotografía misionera fue el material sobre el que se levantaron las denominadas exposiciones orientalistas a mediados del siglo XX en que la obra misional se exhibió en las principales ciudades del país.

Cecilia Ortiz hace un recuento de las exposiciones orientalistas salesianas que se realizaron entre 1943 y 1944, en Quito, Guayaquil y Cuenca. Su propósito fue revelar a la sociedad ecuatoriana los resultados del proceso evangelizador que culminaría con la incorporación de los pueblos Shuar y Achuar al Estado Ecuatoriano (2017, p. 66). Las exposiciones buscaron:

> [H]acer una demostración de los frutos obtenidos durante cincuenta años de intensa labor de los misioneros salesianos en pro de la civilización del indio del Oriente, la formación de poblaciones progresistas en la selva y la incorporación de sus habitantes a la nacionalidad ecuatoriana. (Ortiz, 2017, p. 80)

Es importante anotar que además de fotografías, las exposiciones incluyeron la presencia de delegaciones indígenas (niños, jóvenes y adultos) así como stands temáticos sobre las riquezas naturales del oriente, incluyendo la presentación de proyectos mineros, caucheros y petroleros. Estaba de por medio, también, delimitar las fronteras del territorio amazónico en disputa con el Perú.

La investigación sobre las exposiciones orientalistas explora, en relación a nuestro tema de interés, el uso propagandístico ligado al uso económico y político, pues la promoción de la obra misional permitía la movilización de fondos y la continuación del proceso evangelizador.

Excedentes de significación: Usos personales y usos etnográficos

Por sí solo el archivo religioso puede ser "material limitado para la comprensión de los procesos históricos regionales, pues transmite la idea de que las misiones son parte de un mundo aislado" (Cabrera, 2018, p. 33), como es el caso de gran parte de la fotografía misional en Colombia, Brasil, Ecuador. Así pues, para comprender sus usos, es necesario entender su contexto de producción.

En este punto, ahondaremos en las motivaciones personales y colectivas de los misioneros-fotógrafos como reflejo de procesos históricos en medio de los cuales produjeron, reprodujeron y circularon sus fotografías. Dicho de otra manera, lo personal refleja el contexto pero también lo excede. Planteamos, siguiendo a Bourdieu, que para comprender una fotografía, ya sea de origen familiar, profesional, popular, no es suficiente recuperar las significaciones, las intenciones explícitas de sus autores. Existe un "excedente de significación" que en palabras del autor "traiciona" estas intenciones explícitas y refleja lo simbólico y compartido por un grupo, una clase y una época determinada (Bourdieu, 1979, p. 15).

Como señala Troya*, s*abemos que:

> Los documentos fotográficos, como todo documento, son rastros del pasado que no aspiran a ninguna objetividad[…] además, dada la naturaleza propia de la imagen fotográfica, que es siempre tendenciosa como dice Barthes, esta logra comunicar por fuera de los marcos de referencia establecidos que están ahí. (Troya, 2012, p. 28)

Es a través de una posición ideológicamente condicionada pero también personal, "subjetiva", y "tendenciosa", que se originó la producción fotográfica.

En el informe realizado por la Misión de Gualaquiza y dirigido al Presidente, con fecha del 1 de julio de 1906 se escribe:

> Funcionan además escuelas regulares para cristianos y Jívaros, en donde se da instrucción religiosa, científica y artística y se adiestra en gimnasia y ejercicios militares a los varones. Se ha formado una pequeña banda de música, un gabinete fotográfico y un botiquín con los accesorios correspondientes. (en Bottasso, 1993a, p. 215)

Así pues, desde sus comienzos, las misiones consideraban a la fotografía y el gabinete fotográfico como uno de los elementos indispensables. Esto va de la mano del acceso al material fotográfico, pues, como señala Cabrera, los misioneros "como europeos tuvieron acceso o trajeron al país sus propios equipos fotográficos. Con certeza entonces las primeras imágenes fueron ambrotipos que tuvieron como soporte el vidrio y posteriormente talbotipos que usaban papel" (2018, p. 36).

Era fundamental para las misiones proveerse de estos equipos, sin los cuales no sería posible registrar la labor religiosa, el proyecto evangelizador y educativo que proclamaban, y por ello fue inicialmente estructurada para dar actoría y protagonismo a los propios misioneros. Esta presencia en los registros les permitía apelar al "yo estuve allí". Refiriéndose al P. Francisco Mattana, se dice que:

> Tuvo dotes de trabajo extraordinarias. Dejadas las misiones del Ecuador desplegó una amplia actividad en Centro América, terminando sus días en Panamá en 1931, a los 74 años de edad. Su figura imponente, con la larga barba patriarcal, se aprecia en varias fotos de los primeros tiempos. (Bottasso, 1993a, p. 119)

Sobrepasando estas intenciones iniciales del registro, uno de los excedentes de significación se refiere a la fotografía como prueba de la vida religiosa. La fotografía permitió a los misioneros testimoniar su acción en el cambio y adquirir lo

que denominarías "autoridad" por la presencia en el campo, en el terreno. La autoridad adquirida era la religiosa, pues la misión amazónica resultaba además de azarosa, épica, soñada. Además, para el misionero, la fotografía era recurso para atestiguar su propia vida y biografiarla. Walker y Moulton plantean, sobre el álbum autobiográfico, algo similar, pues este reúne sitios, eventos, personas y objetos importantes para una persona en particular (Walker & Moulton, 1989, p. 169). El envío de fotografías a familiares y amigos, garantizaba no solamente que habían logrado su cometido personal como religiosos, sino que se encontraban bien, que estaban sanos, que seguían vivos; aunque en el trasfondo las fotos personales eran algo así como la prueba de la realización personal y de carácter heroico.

En este uso íntimo y personal, las narrativas enraizadas en la fotografía dan cuenta de los procesos vividos por los sujetos. Además, la fotografía, como huella de la agencia misional, permitió consagrar como figuras emblemáticas a los misioneros que en ella aparecen.

Algunas de las primeras fotos de uso explícitamente etnográfico, pero referidas a la Misión Salesiana, fueron las tomadas por el entomólogo y viajero Enrico Festa, quien se propuso retratar la vida y cultura de los Shuar a la vez que recoger muestras entomológicas (Festa, [1909] 1993). Fue acogido en la misión de Gualaquiza recién instalada en el año de 1983 y algunas de sus fotografías forman parte del AHMS, siendo de las pocas fotografías de las que se conoce su autor, un dato interesante, porque solo aquellas fotos tomadas por profesionales de diversas ciencias conservan su autoría mientras las tomadas por los misioneros propenden a ganar, con el tiempo, un carácter de anónimas.

Asimismo:

> Con el Pontificado de Pío XI se generalizó en todo el mundo misionero la preocupación por una documentación etnográfica seria. En vista de la Exposición Misionera Vaticana de 1925 fue enviado al Ecuador el P. Carlos Crespi, recién doctorado en Ciencias Naturales, en la Universidad de Padua. Además de no poseer una preparación específica en campo antropológico, el

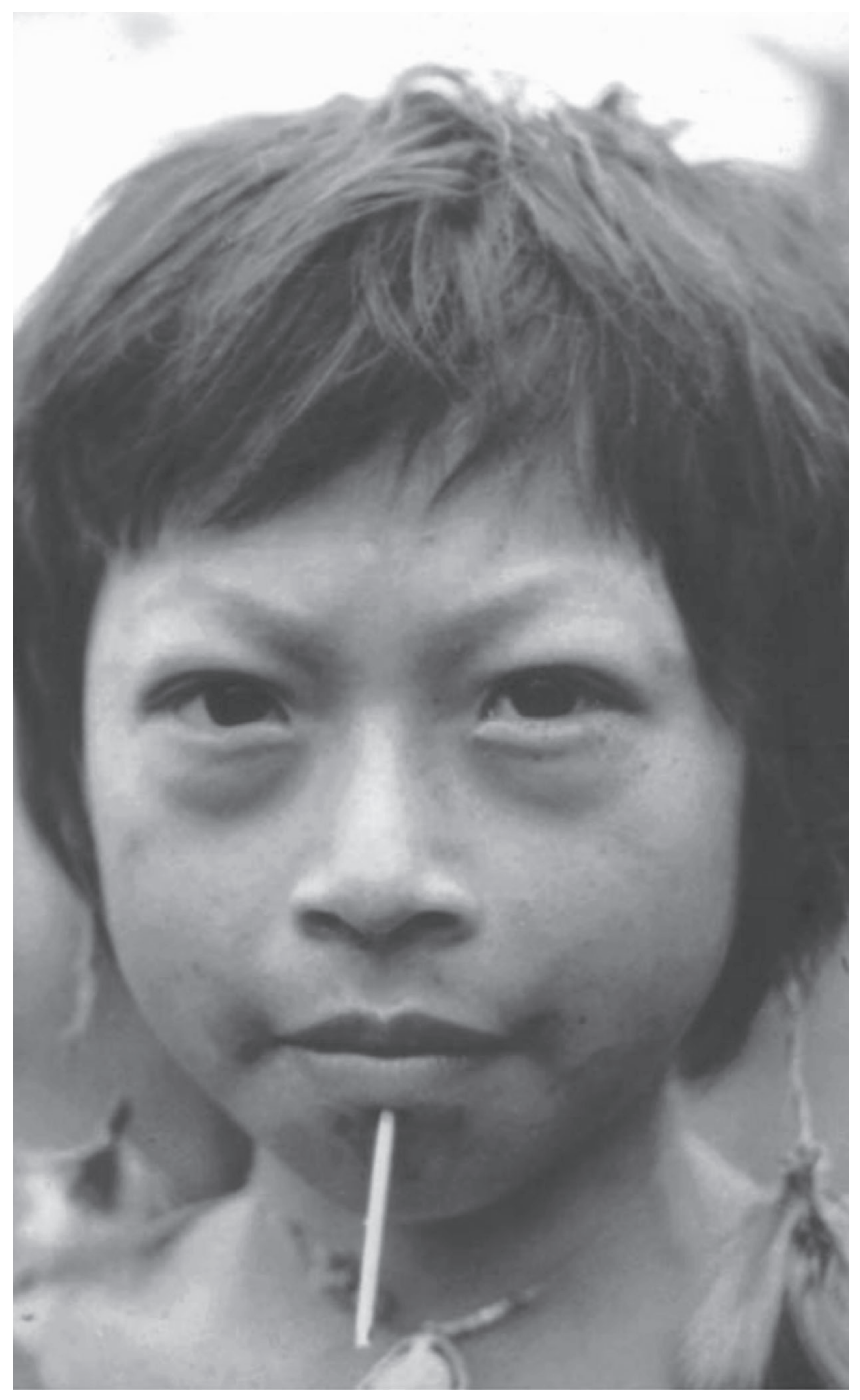
> padre tenía la propensión a usar un lenguaje más apto para la propaganda, que para la documentación y divulgación científica. (Bottasso, 1993b, p. 8)

Pese a su lenguaje propagandístico, es con misioneros-académicos como Carlos Crespi que la fotografía y el registro adquiere una carga científica al mismo tiempo que evangelizadora. Siguiendo a Bottasso, el P. Crespi fue enviado al Ecuador para recolectar material de los pueblos evangelizados. Recabó una gran cantidad de datos de manera sistemática y técnica, incluyendo archivos visuales, pero respondiendo a su propio contexto: "imbuido[…] de la atmósfera italiana de aquellos años, trajo consigo una mentalidad fuertemente aculturante" (Bottasso, 1993b, p. 8).

A través del lente misionero podemos entrever material etnohistórico, como el recolectado por el P. Juan Vigna. En su llegada como Pro-Vicario, en 1941, plantea la documentación de la cultura shuar como una tarea y preocupación del Vicariato. Entre las actividades que realiza, lanza un concurso en 1944 sobre "La raza y la civilización jívara", además organiza la recolección de objetos e imágenes para las exposiciones (Bottasso, 1993b, pp. 9, 10, 11) denominadas Orientalistas por Ortiz (supra), en la ciudad de Cuenca. El Padre Miguel Allioni, que estuvo en la misión de Gualaquiza en los años 1900-1912, también manifiesta el interés académico y de registro que van adquiriendo las fotografías, pues la utiliza como medio de verificación, descripción o soporte de su texto *El pueblo shuar* en temas como:

Constitución física del shuar: "No existen columnas vertebrales torcidas, ni pechos hundidos, ni caderas delgadas, ni piernas raquíticas y tampoco manos o pies deformes. Las fotografías adjuntas pueden probar la verdad de lo que afirmo" (en Bottasso, 1993b, p. 41).

Habitaciones de la casa (jea): "Una vez acabado el techo, colocan las paredes y las puertas. En la foto que adjunto se ve la casa de Wisúm: se distingue muy bien el sistema usado para plantar los palos y unirlos entre ellos" (Bottasso, 1993b, p. 53), entre otros datos sustentados en fotos.



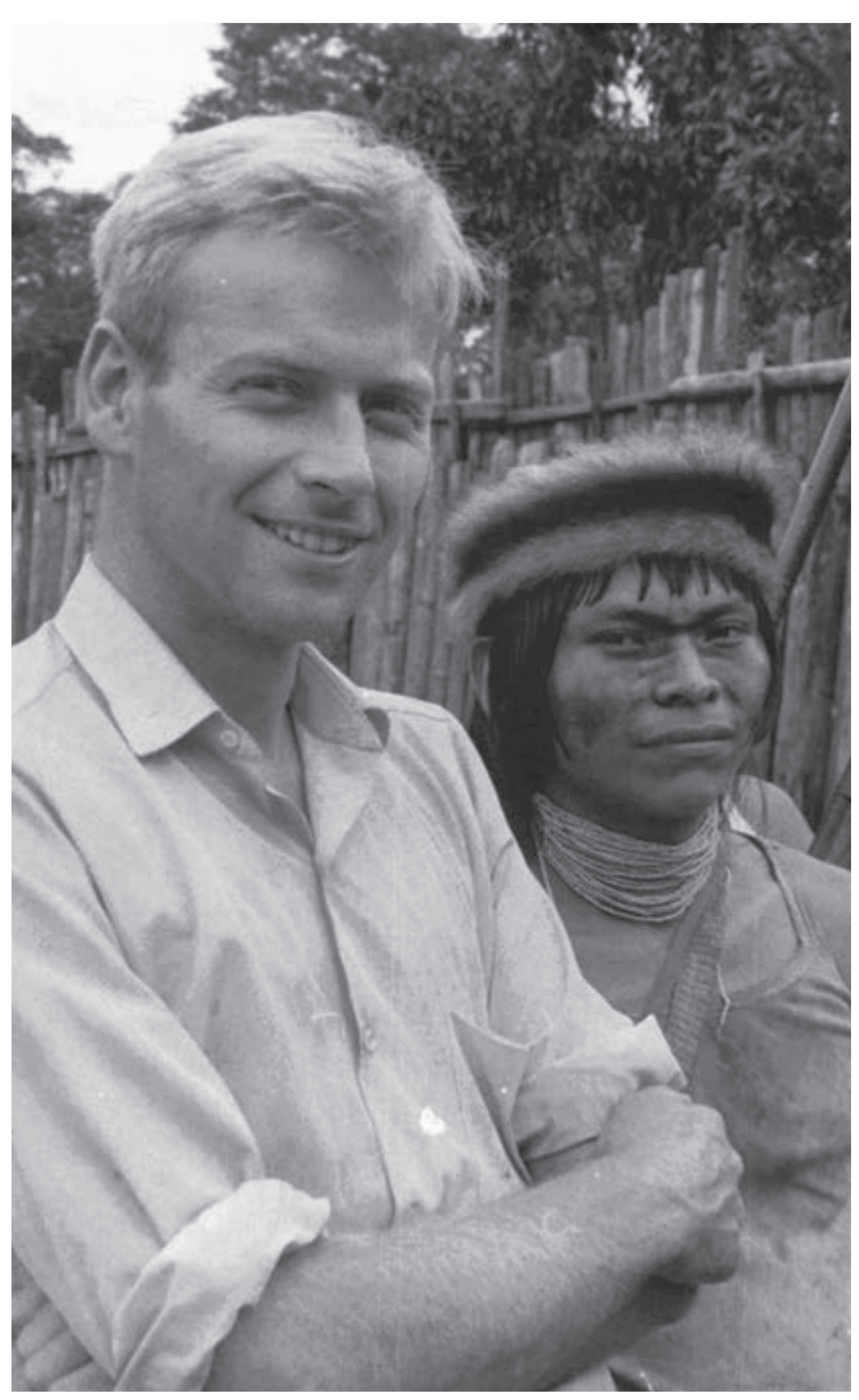
Archivo Histórico de la Misión Salesiana. Niño achuar con tukumu (accesorio de labio)



Archivo Histórico de la Misión Salesiana.Achuar posiblemente de Wichim, años 1970



Archivo Histórico de la Misión Salesiana. Niña shuar. Foto registrada por la Misión Macas (1960-1970)



Archivo Histórico de la Misión Salesiana. Achuar con el director de cine inglés Rydman



Archivo Histórico de la Misión Salesiana. Comunidad shuar.
Foto registrada por la Misión de Sucúa



Archivo Histórico de la Misión Salesiana. Mujer con su hija shuar.
Foto registrada por la Misión Sucúa (1960-1970)



Archivo Histórico de la Misión Salesiana. El rector de los Salesianos (P. Ziggiotti), Monseñor Comin y Sor María Troncatti con niños y niñas shuar (1957)



Archivo Roma Pisana. Miembros de la comunidad shuar en la misión de Gualaquiza a inicios del siglo XX



Archivo Histórico de la Misión Salesiana. Chicha de yuca



Erwin Patzelt 1993. Shaur Wisum de Miatzal

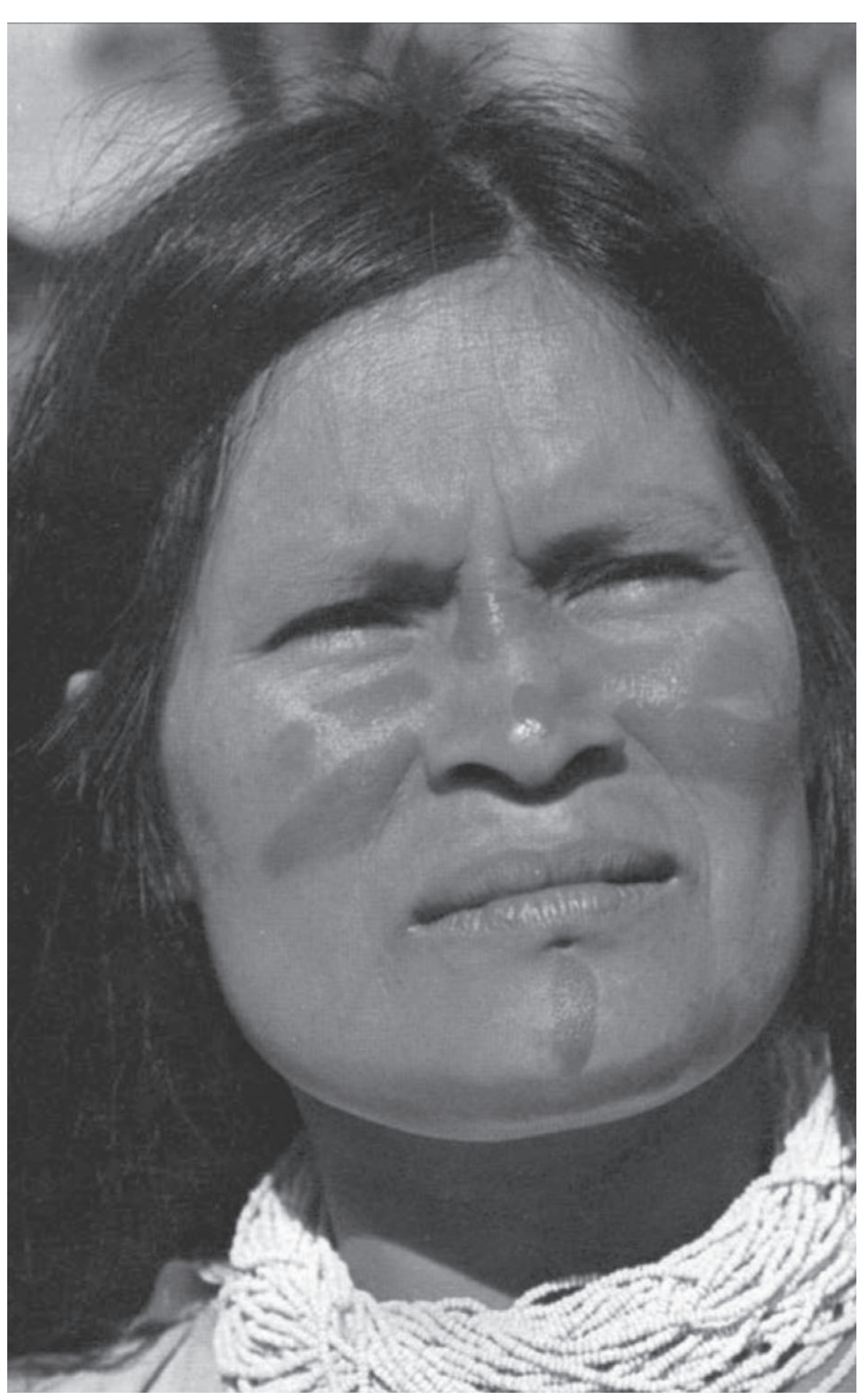
Erwin Patzelt, 1993



Archivo Histórico de la Misión Salesiana. Shuar con tawasap, Sucúa años 1970



Archivo Histórico de la Misión Salesiana. Joven achuar



Archivo Histórico de la Misión Salesiana. Mujer shuar
Foto registrada por la Misión Sucúa (1960-1970)

Pistas semánticas de la representación de la figura humana. El cuerpo "todo cara siendo"

La reflexión en torno a las formas de acceso, provisión y uso de nuevas formas de representación de la figura humana, introducida con los manuales escolares en los contextos educativos shuar, es una ocasión para comprender semánticamente los campos que incluyen: el dibujo, el diseño en general, la fotografía y todas las formas de representación figurativa y visual de la persona humana. La reflexión semántica que trazaremos desde la experiencia educativa, puede servir de trasfondo para comprender la manera cómo los Shuar actúan con respecto a las imágenes sobre sí mismos, pero también aquellas que representan a los otros.

A través de la escolaridad introducida e impulsada por los internados, los Shuar, tanto niños, adolescentes y adultos, accedieron al uso cotidiano de imágenes fotográficas de personajes y también a representaciones pictóricas o lineales del rostro o de la figura humana. En la misión de Bomboiza, por ejemplo, además de libros y manuales, la figura humana aparecía en fotografías de la vida cotidiana del internado que, con frecuencia, merecían largas sesiones de exhibiciones festivas de diapositivas en las que aparecían retratados los mismos internos. Otras veces, se proyectaban vidas de santos o biografías edificantes en historietas, denominadas *filminas* y, hacia fines de los años 70 e inicios de los 80, no era raro proyectar películas cómicas en blanco y negro o de aventura a todo color en 16 mm. Estas imágenes eran comparadas con las visiones inducidas por alucinógenos. Ciertamente, en este último caso, el devenir de la luz y el color del film, la curiosidad sobre la pantalla primaba sobre su referencia al argumento y los personajes.

El manual escolar más difundido en los internados, entre mediados de los años 60 y fines de los años 80, fue la Enciclopedia Escolar LNS (Librerías Nacionales Salesianas), que se utilizaba a lo largo de todo el ciclo escolar de primaria y a cuyas ilustraciones accedían estudiantes shuar de toda edad. Según recuerda uno de los autores de este artículo, para los años 80 del siglo pasado, las fotografías y dibujos de la persona humana que aparecían en sus

páginas eran clasificados con términos distintos y asumidos desde posturas y reacciones emocionales muy diferentes.

A continuación se retoma y resignifica el par conceptual *referencia* (hablar sobre) y *alocución* directa (hablar o dialogar con) propuesto por Gnerre (2018, pp. 18-20) en su análisis de la poética shuar. Al aplicarlo aquí, es posible sostener que la *imaginería* escolar introdujo un tipo de enunciación visual que acentuó el uso referencial de la imagen por sobre la alocución. Esta última implica que tanto el observador como la imagen interactúan como interlocutores generando diálogos y acciones mutuas. De hecho, el uso didáctico de la imagen humana cumple una función ilustrativa referida a una realidad distinta, que no implica diálogo ni interacción.

Las fotografías o retratos del rostro humano que, en los manuales representaban la persona mirando al observador de manera frontal y directamente a los ojos eran denominadas *wakan'*, que, como se sabe por la literatura antropológica (Harner, 1978), equivale a la imagen fantasmal de una persona viviente separada del cuerpo; por ejemplo, *wakan'* es la imagen de un familiar que se aparece para interactuar y comunicarse en los sueños o en las visiones inducidas por el *natem*. En ambos casos son señales inquietantes que anuncian la muerte de un familiar o la del mismo observador. No obstante, la carga negativa de la representación humana desaparece cuando la imagen fantasmal es la de un fallecido hace tiempo y alcanzó el estado de fuerza restauradora capaz de ser reabsorbida en el sueño (*arutam)*, especialmente cuando se trata de un mayor de prestigio reconocido. En tal caso, la imagen de un mayor fallecido y reconocible por su nombre es señal de la posesión del poder de ese espíritu viejo (*arutam)*.

Nos debemos colocar en la situación de que las representaciones, las imágenes y fotografías, fueran consideradas sobre todo como una persona viviente en un estado particular: el de *wakan'*, ya que se presenta separado del cuerpo a otra persona para interactuar y comunicarse con ella. Por lo tanto, *wakan'* es, en rigor, un estado, una forma de actuación de la persona. Se trata de una

manifestación interactuante en diálogo con el observador. El detalle más inquietante de las fotografías y representaciones frontales del rostro humano, sin duda, es la mirada (Juncosa, 2005, pp. 80 y ss.). Ello explica que, con frecuencia, los estudiantes de los internados rasgaran los ojos de los retratos y dibujos frontales de libros y enciclopedias que miraban fijamente al observador tal vez para neutralizar y anular su fuerza y amenaza latente.

Pero no toda representación de la persona es *wakan'*, especialmente cuando el diseño no es frontal ni la mirada se dirige al observador, como ocurre con el dibujo o la fotografía que representa escenas históricas o imágenes del cuerpo humano de tipo didáctico. En este caso, las representaciones visuales en las que prevalece un valor referencial se denominan *nakumkamu*, del verbo *nakumka-* (imitar), un término que, con el tiempo, expandió su campo semántico a dibujo, fotografía, pintura, remedo, imitación. *Nakumka-* incluye representar una persona en medio de la conversación remedando uno de sus rasgos: la voz, la manera de caminar, la postura corporal… en ese caso, la representación es cómica e implica casi siempre la capacidad de imitación. *Nakumka-*, además de sugerir una entrada a las prácticas de aprendizaje activo shuar basadas en la imitación (que no en la repetición pasiva), incluye también el fotografiar, dibujar o pintar.

Otro aspecto importante de la representación corporal que ha pasado desapercibido en la literatura antropológica sobre los Shuar es la concepción del cuerpo interactuante en su totalidad como rostro o cara de la persona. De ese modo la autopresentación se concreta "en cuerpo entero" —incluyendo la desnudez total— sin que el rostro cumpla la función de identificador o sustituto metonímico de la persona. Una evidencia de este rasgo lo hemos recogido de un relato no fechado que narra los primeros encuentros de los misioneros con los Shuar de la zona de Méndez, presumiblemente ocurrido entre 1916 y 1920, años en los que inició el impulso de la misión salesiana en la región. El siguiente relato, cuyo protagonista es Monseñor Comín, narra un diálogo sumamente sugerente en el que el shuar Andicha le disputa el sentido profundo de la imagen corporal y. por ende, se recoge ahora como

un recurso crítico en torno a las concepciones que suelen hacerse presentes en la producción de retratos y fotografías:

> Monseñor Domingo Comín llegó a visitar la Misión de Méndez. Los misioneros le prepararon un festivo y cordial recibimiento, lo que motivó a los “blancos” a que prepararan arcos de ramas y flores a los shuar para que vinieran a visitar al señor Obispo. Con sus ocho mujeres y sus numerosos hijos, Andicha vino a recibir al prelado. Todos se pusieron en semicírculo frente al Obispo. Cerca de él, como se dice en sus narices, estaba una joven madre con una niña desnuda. Todo el tiempo le mantuvo las piernas abiertas, mostrando el huequito.
>
> Monseñor se sentía incómodo y dijo a la mujer:
>
> - Tapa eso.
> - Pero ella no hizo caso. Entonces intervino el cacique:
> - No, Monseñor, no tapando. ¿Acaso tu cara tapando?
> - Pero eso es otra cosa – respondió el Obispo.
> - No – insistió el shuar-. Eso y todo, para nosotros todo cara siendo.
>
> En otra ocasión Monseñor viajaba con el padre Juan Ghinassi por la explanada entre Yurupaza y Chinimbí. Llovía a cántaros. Los viajeros iban a pie. Mojaban sus vestidos de pies a cabeza. De manos a boca se presentó una familia shuar; hombres y mujeres, mayores y niños, todos desnudos. Sus ropas las llevaban en la cabeza, tapadas con una gran hoja de pelma.
>
> - Padre Juan – dijo el Obispo -, para ellos y para nosotros, ahora, todo cara siendo.
>
> El padre Ghinassi contestó:
>
> - Monseñor, esa es su cultura y la tenemos que aceptar. Podremos cambiar a los pequeños, educarlos en los internados. Lo malo es que también los “blancos” siguen esta mala costumbre. (Ulloa 1999, p. 120)

A partir de la exposición fotográfica que motivó estas reflexiones, creemos que la fotografía sobre ellos y observadas por ellos mismos transportan, en la actualidad, y con pesos distintos

esta doble carga: la referencial y la de alocución, con un énfasis marcado en su carácter referencial. Es decir, es muy posible que una fotografía sobre ellos mismos sea menos una manifestación interactuante en diálogo con el observador que una referencia a un tercero. No obstante, provoca el recuerdo y la memoria en torno a la cual se puede hablar del pasado y de las transformaciones del presente al mismo tiempo que provocan reflexionar sobre los sentidos de las representaciones del cuerpo.

Uso del registro por parte de las comunidades: Propuestas

Monseñor Costamagna relata el incidente de una fotografía en Gualaquiza:

> Oigan ahora, los fotógrafos. Se trataba de fotografiar a un Jívaro, pero antes de ponerse inmóvil, preguntó: 'Mi cara vos papiru poniendo: ¿qué pagando?' 'Nada, nada pagando'. 'Vos suri, vos miserable estando. Tza, tza! no queriendo, no queriendo'. (Bottasso, 1993a, p. 313)

Este relato plantea la pregunta del uso (como beneficio o negociación del hecho de ser registrados) que trazan actualmente las comunidades como parte de la re-significación de la representación que de ellos hicieron los salesianos.

En la sección anterior profundizamos en la representación figurativa y visual de la persona humana desde la mirada shuar, desde la experiencia del internado. Ahora, partimos de la reflexión de la representación misional para esbozar su resignificaición. Desde lo desarrollado por varios autores, representar (Nakata, 2014; Said, 2008; Vázquez, 2014), es uno de los trabajos de la modernidad colonialidad, que antecede el trabajo de apropiación, mediante el cual se genera imágenes del "otro" para desplazar esas realidades e instaurar la suya propia como la única posible.

Nakata, antropólogo indígena australiano del estrecho de Torres, hace una crítica a las formas de representación de las misiones religiosas porque reducen lo desconocido a lo conocido en términos del observador, y lo que no puede ser traducido

no existe, al mismo tiempo que provocan el acallamiento de las violencias sufridas como actos justificables al considerar necesarias reformas y leyes "universales" que debían ser insertadas en los territorios (Juncosa, 2017).

Al mostrar fotografías determinadas las conexiones temáticas evocadas por asistentes shuar y achuar estuvieron relacionadas con la infancia, la familia, la vida del internado y la vida de los religiosos y religiosas. Las fotos de la muestra presentada en el Congreso de Antropología y Lingüística Yapankam fueron tomadas del AHMS, también incluyeron imágenes de otras fuentes, como del viajero Enrico Festa y Erwin Patzel, que visitó el territorio shuar y achuar en los años 90.

Retomando las memorias provocadas, los rostros infantiles, por ejemplo, fueron difícilmente reconocibles. —No se puede distinguir a nadie—, nos decían, pese a ello el material incitó un ejercicio de reminiscencia de la propia infancia de los observadores, la infancia de sus padres o abuelos y la infancia de sus hijos. "Mis abuelos decían: Ustedes si vivieron con sus papás. Nosotros no sabemos qué es eso, nunca, fuera de casa desde niños", cuenta Cecilia Chihuaza (Comunicación personal, abril 2018).

La generación en la que los niños y niñas fueron separados de sus padres para ingresar a las misiones es recordada claramente por varias personas. Se acerca lentamente, mirando desde lejos y con desconfianza, un hombre de unos 50 años, él fue uno de los internos. Carlos Saint Mashu comenta:

> Por ejemplo a mi persona, yo quizá tenía ocho a nueve años y a mí me llevaron a la misión, yo estudié nueve años en la misión de Limón Indanza. Y claro yo sufría de hambre y todo eso. Y mis hermanitas estuvieron al otro lado, me dejaban visitar a mis hermanas, yo era inocente. Y había de 90 a 120 internas, solo mujeres y nosotros al otro lado solo varones… Yo viví como si fuera un trabajador de ellos de los misioneros. (Comunicación personal, abril 2018)

Es parte de la experiencia colectiva la separación del núcleo familiar: "Hablaban con mi papá y con mi mamá, mis padres quedaron llorando, angustiados todo eso, eran dos, tres

días de camino solamente selva", recuerda Carlos. Quienes no estuvieron internos también ilustran con nitidez y detalle cómo era la vida de los niños porque se lo contaron sus abuelos, sus propios padres o hermanos. Un grupo de mujeres recuerda los matrimonios arreglados por las religiosas:

> Sor María Troncatti era la que las casaba. Las jóvenes del internado salían casadas con otros jóvenes shuar. La monja se encargada de encontrarles pareja. Dice que era muy buena, que les conseguía buenos maridos y que se llevaban bien. Una familiar mía se casó así, y el marido salió bueno, que la monja tenía buen ojo, que miraba bien. Sor María buscaba las parejas y veía quienes se podrían llevar bien para hacer un matrimonio. (Comunicación personal, abril 2018)

Los relatos nos permiten reflexionar que además de la reducción de conocimientos y el acallamiento de las violencias cotidianas "los antropólogos, los misioneros y exploradores se van, pero la fuerza de sus representaciones y estructuras epistémicas persisten" (Juncosa, 2017). Es decir, dejan una impronta, un sello a través de sus relatos y representaciones que pueden o no estar al servicio de las causas de quienes evangelizan, documentan o investigan.

Es posible aplicar a viajeros, antropólogos y misioneros la afirmación del crítico de cine Didi Huberman quien señala que:

> Insertaron a los pueblos indígenas en una narrativa ajena para convertirlos en aquello que en el contexto de la producción cinematográfica se los denomina figurantes, categoría colectiva que se refiere a los 'no actantes', no actores por excelencia, o a lo sumo, actores de reparto de un guión, que no han escrito, pues el figurante adquiere figura a partir del guión que lo enmarca. (en Juncosa, 2017, p. 150)

Parafraseando a Nakata, cabe preguntarnos entonces cómo analizan pueblos y nacionalidades, lo colonial a través de estas fotografías, cómo son recibidas las representaciones coloniales y cómo realizan estas representaciones en el presente, y si confluyen y aportan a sus intereses históricos y políticos actua-

les (Nakata, 2014). Los educadores Serafín Paati y Rosa Naikiai observaron en las fotografías su potencial educativo antes que su peso colonial (comunicación personal, septiembre 2018). Similar distancia con el peso colonial se encuentra en el trabajo de Troya. En la exposición "Las Miradas: Memoria visual de la nacionalidad kichwa hablante del Napo", los espectadores ignoraron o minimizaron el peso colonial de las imágenes, privilegiando en su lugar la presencia de familiares en las imágenes (Troya, 2012, p. 28). En el caso de la comunidad Shuar cercana a la misión de Bomboiza este material es valorado como insumo pedagógico dentro y fuera de las escuelas porque permite mostrar quiénes fueron y cuestionarse quiénes son ahora.

El contexto sociopolítico de las comunidades shuar y achuar está atravesado por condiciones materiales específicas, relacionadas con la explotación minera y petrolera, el acceso al agua, a la tierra, a fuentes de trabajo, fuertes cambios generacionales y lingüísticos, así como transformaciones identitarias, resultado de procesos internos pero también del ingreso de las mismas misiones religiosas, las industrias y la inserción al Estado Nación. Frente a estas necesidades apremiantes las fotografías útiles, manteniendo nuestra categoría de "uso", serían aquellas que se entrelacen con estos conflictos. Este ensamblaje permitiría lo señalado por Nakata, en relación a los intereses históricos de los pueblos a través de la transformación de las representaciones inicialmente coloniales.

Desafíos

Estamos conscientes que "no es exactamente el lente que convierte a los sujetos humanos en objetos, sino muy por el contrario, son los propios seres humanos los que convierten a otros seres humanos en objetos y por sobre todo en objetos de representación" (Alvarado & Masón en Troya, 2012). Las fotografías presentadas pueden ser una fuente valiosa de información que nos permita otros niveles de lectura. Propusimos releer las fotografías a través de sus fisuras para reencontrar los nombres y las

identidades, situaciones y contextos que las hicieron posible. Es decir, se trata de dar voz a lo que las fotografías silencian.

Frente a esto, analizar y resignificar el archivo fotográfico de las Misiones Salesianas es una tarea irresuelta y fundamental para trastocar la mirada inicialmente objetivante, generar nuevas lecturas de las fotografías, perturbar sus interpretaciones, convertirlas quizá en parte de la historia comunitaria, considerarlas una herramienta de la memoria, e insumo pedagógico. Es imperativo, como menciona Nakata que los estudios del mundo indígena (como los realizados a través de la imagen y el archivo) analicen los cruces entre los sistemas coloniales y los conocimientos que estos producen. De igual premura es que los pueblos indígenas piensen analicen y teoricen sobre cómo dan sentido a su mundo en la contemporaneidad (2014).

i. Afinar y perfeccionar el inventario de las imágenes existentes, lo que implica un trabajo al interior del archivo para revisar el material actual y contrastar la información existente en archivos públicos y privados.
ii. Rigurosidad del registro en tanto información sobre tamaños, lugares, contextos, y fechas, autor, custodios, etc.
iii. Impulsar procesos de reconstrucción de la memoria. Esto implica el retorno del registro de manera total o parcial a las comunidades a través de procesos educativos y comunitarios. Esto requiere la participación activa de los pueblos y nacionalidades.
iv. Ahondar en el cruce de las imágenes con informaciones disímiles. Es decir, al contrastar las fotografías con otros tipos de información se puede avanzar de mejor manera en el análisis y la interpretación de las mismas.
v. Comparar los estudios sobre el tema con otras zonas de misiones en las fronteras. (Cabrera, 2018, p. 47)

Cabe anotar que a lo largo de la historia, y por su propia agencia, pueblos y nacionalidades se han convertido en actores al servicio de sus propias causas, y de sus propias metas históricas, por lo que el registro y su acercamiento comunitario se ven impelidos a responder a ellas.

Anexos

Nota: Se ha optado por colocar los pies de fotos tal como lo consignan las fuentes del AHMS, que omiten casi siempre el nombre de los personajes shuar y achuar y destacan la identidad de los misioneros, religiosos y exploradores.

Muestra fotográfica: Rostros y actores en el territorio Shuar Achuar, Abril 2018.

Bibliografía

Bottasso, J. (1993a). *Los Salesianos y la Amazonía, Tomo I Relato de Viajes 1893-1909* (1era ed.). Quito: Abya-Yala.

_____ (1993b). *Los Salesianos y la Amazonía, Tomo II Relaciones Etnográficas y Geográficas* (1era ed.). Cayambe: Abya-Yala.

Bourdieu, P. (Comp.) (1979). *La fotografía. Un arte intermedio*. México D.F.: Ediciones Nueva Imagen.

Cabrera, G. (2018). La fotografía de misiones y los indígenas del Alto Río Negro-Vaupés de Colombia y Brasil (1914-1965). *Historia Unisinos*, *22*(1), 33-49. https://doi.org/10.4013/htu.2018.221.03

Esvertit Cobes, N. (2014). Los salesianos en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquia. En *La presencia salesiana en el Ecuador. Perspectivas históricas y sociales* (pp. 471–511). Tercera Ed. Quito: Abya-Yala.

Festa, E. (1993). *En el Darien y el Ecuador. Diario de un viajero naturalista*. Quito: Abya-Yala.

Gnerre, M. (2014). Los salesianos y los shuar. En: Lola Vázquez, Juan Fernando Regalado, Blas Garzón,Víctor Hugo Torres y José E. Juncosa (Coords.), *La presencia salesiana* en el Ecuador (pp. 556-628). Quito: Abya- Yala.

_____ (2018). Presentación. En *Nampet. Canto y poesía shuar*. Quito: Abya-Yala.

Harner, M. (1978). *Shuar. Pueblo de las cascadas sagradas*. Sucúa: Ediciones Mundo Shuar.

Juncosa, J. (2005). *Etnografía de la comunicación verbal shuar*. Quito: Abya-Yala.

_____ (2017). *Saber para prevalecer. Civilización, educación y evangelización en el territorio shuar* (1era ed.). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Nakata, M. (2014). *Disciplinar a los salvajes, violentar las disciplinas* (1era Edic.). Quito: Abya-Yala.

Ortiz, C. (2017). Las " Exposiciones Orientalistas Salesianas " de 1943-1944 : la puesta en escena de la construcción del Estado en la Amazonía ecuatoriana. *Procesos Revista Ecuatoriana de Historia*, *45*, 65-92.

Said, E.W. (2008) Orientalismo. Barcelona: Editorial De Bolsillo.

Troya, M. F. (2012). Un segundo encuentro: la fotografía etnográfica dentro y fuera del archivo. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, *16*(42), 17-31.

Ulloa Domínguez, M. A. (1999). *El portal de la Amazonía. Ensayo histórico y tradiciones de El Pan*. Quito: Abya-Yala.

Vázquez, R. (2014). Colonialidad y relacionalidad. En María Eugenia Borsani y Pablo Quontero (comps.), *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo* (pp. 173-198). Neuquén: Educo, Universidad Nacional del Comahue.

Walker, A., & Moulton, R. K. (1989). Photo Albums: Images of time and reflections of Self. *Qualitative Sociology*, *12*(2), 155-183.

Carrera de Antropología
Grupo de investigación Misiones y pueblos indígenas

Las drásticas transformaciones que vive la Amazonía ecuatoriana, expresadas en la expansión del extractivismo, la desterritorialización de los pueblos indígenas y la consolidación del Estado como actor clave y preponderante son aspectos pendientes de ser comprendidos en tanto resultado de procesos históricos de larga data. Esta obra colectiva contribuye a su comprensión y profundiza las complejas relaciones entre los actores que interactuaron en la conformación regional de la Amazonía ecuatoriana, enfatizando el rol de las misiones y de los pueblos indígenas junto a otras agencias tales como los militares, colonos, mineros y élites regionales.
La obra convoca a especialistas de diferentes perfiles y adscripciones institucionales (historiadores, educadores, antropólogos, politólogos…) cuyas contribuciones arrojan una visión compleja y heterogénea, y dan luces para entender la trama del presente a través de estudios de caso regionales, de análisis del discurso y de la investigación del pensamiento y la acción de figuras preponderantes.



ISBN 978-9978-10-382-1
9 789978 103821